MİLLET
1177
FEYZULLAH

کتاب ۸۷۷ ولی الدین رازی

هادی للخبازی

یا کبیکج

کیمکه فهم ایلمدی شوقله سرّ نای
نیجه اوزره بیلور حضرت مولانای

نی حدیث راه پر خون میکند
قصه‌های عشق مجنون میکند

آتش عشقست کاندر نی فتاد
جوشش عشقست کاندر می فتاد

آتشست این بانگ نای و نیست باد
هر که این آتش ندارد نیست باد

١١٦ ٢٥

ك: 1184

الحمد لله رب العالمين

كتاب
الهادي في اصول الكلام للخبازي

لله الحمد

من كتب الفقير السيد فيض الله مفتي السلطنة العثمانية عفي عنه

وقف شيخ الاسلام السيد فيض الله افندي عفي عنه ولوالديه بشرط ان لا يخرج من المدرسة التي انشأها [?] بقسطنطينية ١١١٢

[illegible]

كتاب الهادي في الكلام للشيخ الامام ابي محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازي وله المغني في الاصول مات بها سنة احدى وتسعين وستمائة رحمه الله

١١٧٧

MİLLET GENEL KÜTÜPHANESİ
Kısmı: Ferzullah
Eski Kayıt No. 1177
Yeni Kayıt No.
Tasnif No.

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي لا يستفتح باحسن من اسمه كلام ولا يستنجح بالزم من فضله مرام حارت في بحار جبروته العقول والافهام ونأت في كمال ملكوته الظنون والاوهام لا يتعلق بجناب جلاله صفة الحدوث والامكان ولا يتطرق الى سرادق كماله صفة سمة الحاجة والنقصان لا يحويه كون ولا مكان ولا يعتريه وقت ولا زمان كان ولا مكان ولا حين ولا اوان الرحمن علم القران خلق الانسان علمه البيان هو الموصوف في الازل بما يتصف به الآن والمنعوت في الابد بما قد كان وعلى ما هو الان فهو المتوحد بكمال صمدينه عن معارضة الاضداد والمتفرد بجلال احديته عن منازعة الانداد والصلوة والسلام على رسولنا محمد سيد البشر وقايل الخبر الذي بين بالبرهان القاطع سبل الهداية والرشاد واوضح بالبيان الساطع طرق الغواية والفساد فلله الحمد على ما ايد اهل السنة والجماعة بمزيد العناية وبصرهم بدقايق المعاني على طريق التحقيق كحل ابصارهم باثمد اليقين ونور بصايرهم بالحجج المبين هداهم بكرمه الى مقاصد مقال القدرية واراهم بفضله بطلان مذاهب الجبرية حتى عرفوا ان كلا طرفي الامور

والتوفيق

ذميم وخير الامور اوساطها فالقول بالجبر محال باطل والقول بالقدر انجام هايل ووقفوا على فساد التشبيه والتعطيل حتى اثبتوا صفات الكمال بلا تشبيه ونفوا عنه صفات النقصان بلا تعطيل على وفق ما ورد التنزيل فقال عز من قايل ليس كمثله شيء وهو السميع البصير قال الشيخ مولانا شيخ العرب والعجم اوحد دهره وعلامة عصره جلال الحق والدين عمر بن محمد بن عمر الحنفي اصلح الله شانه وصانه عما شانه اني لما رايت فتور طلبة العلم وفتور اعتنايهم وقصور هممهم عن الاشتغال بالكتب المبسوطة في علم الكلام اختصرت منها بعون الله تعالى وتوفيقه ما اشتمل على المقصود منها من غير تغيير عباراتها في الاكثر وسميته الهادي لا اختصارا مخلا ولا تطويلا مملا تيسيرا للامر على المتعلمين وترغيبا لقلوب الطالبين رجاء ان اذكر في صالح دعاء المومنين بحق محمد سيد البشر واله الطيبين الطاهرين

الكلام في العلم واقسامه اختلفوا في حد العلم قال الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به وقال بعض اصحابنا هو صفة ينتفي بها عن الحي الجهل والشك والظن وقالت الاشعرية هو صفة يصير الذات بها عالما وطرد ذلك هذا الحد في الصفات كلها وقالت

المذكور

وقال ابن الحاجب هو صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض

وقالت المعتزلة هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس اليه
وهذا باطل لان اعتقاد العامي حدوث العالم ووجود الصانع فانه اعتقاد
الشيء على ما هو به مع سكون النفس اليه وانه ليس بعلم عندهم لان العلم
للخلق اما ضروري او استدلالي وهذا لا يكون ضروريا ولا استدلاليا
للعامي وبطل ايضا بتعليقه بالشيء لا يشتمله احد الامرين الباطلين فهو
لما كان المعدوم شيئا لكونه معلوما او لا يكون معلوما لانه لم يكن شيئا
وينتقض العلم باستحالة الولد والشريك للصانع تعالى وتقدس مع ان المعدوم
المستحيل لا يكون شيئا بالاجماع وهم انما جعلوا العلم اعتقادا لينفوا العلم
عن الله تعالى لاستحالة وصفه بالاعتقاد وقالت الفلاسفة هو حضور
صورة مساوية للمعلوم في نفس العالم وهم انما جعلوه حالا ليبنوا على ذلك
ان العلم يتعدد بتعدد المعلوم ويختلف باختلافه وقلنا التعدد والتغير
في النسبة والاضافة لا في ذات العالم والعلم وقيل انه لا يحد لان ما علم
لا ينكشف الا به فيستحيل ان يكون غيره كاشفا له قال في تبصرة الادلة التحديد
ما وضع لاثبات العلم بالمحدود بل هو حاصل لمن لا علم له بالحد وانما وضع لابانة
العلم بتلك الحقيقة التي يمتاز بها عن غيره وبهذا يحصل الجمع والمنع فان كل عاقل

يعلم ان زيدا انسان ولكن من لا يعلم الحد لا يعلم انه لاي معنى يكون انسانا
فعلى هذا يستقيم التحديد للعلم لانه وان كان معلوما الا ان الحقيقة التي بها يمتاز
عن غيره ليس بمعلوم ثم العلم الحاصل للخلق نوعان ضروري وهو ما يحدثه
الله تعالى في العالم من غير كسبه واختياره كالعلم بوجود نفسه وتغير احواله
ويستوي في هذا النوع الحيوانات كلها واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى في العبد
مع كسبه واختياره ثم الاسباب التي يحصل بها العلم ثلثة الحواس السليمة
والخبر الصادق ونظر العقل لان العلم الحاصل بالسبب ان كان من غيره
فهو الخبر وان كان من نفسه فان كان من اسباب ظاهرة فهو الحواس وان كان من
باطنه فهو العقل او نقول المعلوم بالسبب ان كان محسوسا يدرك بالحس
وان كان معقولا يدرك بالعقل وان لم يكن محسوسا ولا معقولا فلا طريق
لدركه الا الخبر اما الحواس فهي خمس السمع والبصر والشم والذوق واللمس
ولكل حاسة يعلم بها ما وضعت هي له والخبر الصادق وهو نوعان الخبر المتواتر
الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وخبر الرسول المؤيد بالمعجزة
فالعلم الحاصل بالحواس والخبر المتواتر ضروري وبخبر الرسول قطعي لكن
بواسطة الاستدلال واما نظر العقل فما ثبت منه بالبديهة فهو ضروري

كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه وما يدرك بالاستدلال فهو اكتسابي

وانكرت السوفسطائية حقائق الاشياء والعلم بها والسمنية والبراهمة

العلم بكون الخبر من اسباب العلم والملحدة والروافض والمشبهة

كون العقل من اسباب العلم وقالوا وكل ذلك باطل لان في نفي كل

منها اثباته فان من نفى حقيقة الاشياء والعلم بها فقد نفى الحقيقة [حقق]

ونفى العلم بها ولذا من نفى الخبر لان ذلك منه خبر فكان نافيا الخبر

بالخبر وكذلك نفي النظر اثباته لان نافيه يتمسك به فانه لو ادعى

معرفة صحة نفيه بشيء اخر طولب في ذلك بنظر تعتنه والتوصي

كان في نفيه اثباته كان نابتا لا محالة ولا يقال بان قضايا العقل

متناقضة لاختلاف العقلاء في ذلك فلا يصلح سببا للعلم لانا

لا نسلم ذلك بل الوقوع في الباطل لقصور في نظره او لتقصيره

في شرائط النظر كالمجوس تنظر في اقسام العالم فوجدها مشتملة على

المحاسن والقبائح واعتقد حدوث الكل لاشتماله على دلالات

الحدوث وهو صحيح ثم اعتقد انه لابد للمحدث من محدث وهو صحيح ثم

اعتقد ان صانع العالم حكيم وهو صحيح ثم اعتقد ان ايجاد القبائح قبيح

[ما بنا وجه الديلمي]

فلابد له من محدث آخر وهو خطأ لما تبين لتقصيره في النظر في هذه

المذهبية ولان اختلاف العاقلين في الحلم لا يوجب الاختلاف بين [العقلين كان الاختلاف بين الطويلين في الحكم لا يوجب الاختلاف بين ...]

الطويلين فان سلم الخصم ان هذا نظر له تبطل شبهته وان فرق بينهما

ان العقل له مدخل في معرفة الحلم دون الطول بطل مذهبه **فصل** [لان مذهبه ان العقل]

ثم اذا ثبت انحصار اسباب العلم في الثلاثة يلزم ان الالهام [ليس له مدخل في معرفة الحكم]

لا يكون سببا لمعرفة صحة الاديان والمذاهب لان كل احد يدعي انه الهم

صحة قول نفسه وفساد مذهب خصمه فيؤدي الى القول بصحة الاديان

المتناقضة ويقال لمن الهمت ان الالهام لا يكون دليل الصحة الاديان

فان صح الهامي هذا ثبت ان الالهام ليس بصحيح وان لم يصح فكذلك لانه

اذا لم يكن بعض الالهام صحيحا لم يمكن القول بصحة كل الالهام على الاطلاق

ما لم يتم الدليل على صحته فصار المرجع هو الدليل لا الالهام وبمثل هذا استدل

بعض اصحابنا على المعتزلة في قولهم كل مجتهد مصيب لمن اجتهد فادى

اجتهادي الى انه يخطي ويصيب فان صح اجتهادي هذا ثبت ان المجتهد يخطي [المجتهد]

ويصيب وان لم يصح فكذلك وكذا التقليد مما لا يعرف به صحة الاديان لانه

ان قلد كل واحد من فلك يستملك للتناقض في الاديان وان قلد واحدا منهم

سئل عن اختيار ذلك وترجيحه له ان لم يقم الدليل بطل اختياره
وان اقام الدليل على رجحانه فالمرجح هو الدليل دون التقليد ويقال له
هلا ابطلت التقليد بتقليدك لمن ابطله فباي شيء اجاب بطل التقليد
الكلام في حدوث العالم ووجود الصانع العليم الدليل على حدوث
الافلاك وجوه **منها** انها لو كانت قديمة كما قاله الدهرية فان كانت
ساكنة او متحركة كما هي الآن ولا منع لانحصار في الحركة والسكون
فنقول الفلك متحيز على معنى يصح ان يشار اليه بانه هنا او هناك والمتحيز
ان بقي على ما كان فهو ساكن وان لم يبق فهو متحرك ولا واسطة بين
النقيضين وعليه **شيء** لا جائز ان يكون متحركة لان الحركة هي الانتقال من حيز
الى حيز فلا بد ان يكون حصولها في الحيز الثاني مسبوقا بحصولها في الحيز
الاول فالمسبوقية اذن لازمة للحركة والازلية تنافي المسبوقية
فاستحال الجمع بينهما وان كانت ساكنة فلا وان ينعدم السكون بوجود الحركة
وذلك يدل على حدوثه اذ القديم لا ينعدم فان لم يخل الفلك عن الحركة
والسكون الحادثين وما لا يخلو عن الحادث حادث فان **قيل** لم لا جاز ان يكون
السكون امرا عدميا كما قال الدهرية ان السكون عبارة عن عدم الحركة

وقيل ان العالم الازلي بالوجود لا يدل على عدم ازليته العدم **قلنا**
لا مفارقة بين الحركة والسكون بحسب الماهية وانما المفارقة بينهما في وصف
عرضي وهو ان الكون الاول في الحركة في حيز آخر وفي السكون في نفس ذلك
الحيز واذا اشتركا في الماهية يلزم من كون احدهما وجوديا كون الآخر
وجوديا بالضرورة **ومنها** ان اجرام الفلك لو كانت ازلية لامتنعت
حركتها وجسم يمتنع دل انعدامها بل ازليته وانما قلنا ذلك لانها لو كانت ذلك
ازلية لكانت حاصلة في حيز لا محالة وكان حصولها في الحيز ازليا والازلي
لا يزول فامتنع الحركة عليها بالضرورة **ومنها** ان الشمس تدور بدور الفلك
في كل سنة مرة والقمر في كل شهر مرة فلا بد ان يكون دور الشمس اقل من
دور القمر فلو كان دوران الفلك لا بداية لها يلزم وجود عددين غير متناهيين
احدهما اقل من الآخر وهذا محال ولا يلزم ان معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته
فان ذاته تعالى معلومة وليست بمقدورة له مع انه لا نهاية لهما لان المدعي
ان عددين موجودين غير متناهيين لا يجوز ان يكون احدهما اقل من الآخر
ثم معلوماته ومقدوراته ما كان منها موجودا فله نهاية وما لا يوجد منها
بعد لا يوصف بالقلة والكثرة فلا يصح ان يقال فيه المعلوم اكثر من المقدور

ولان المراد من قولنا المقدورات اقل من المعلومات ان تعلق العلم بالواجب
والممتنع والجائز وذلك ثلثه ولا يتعلق بالقدرة الا بالجائز والثلاثة اكثر
من واحد فاما المقدورات فيما يصح ان يكون مقدورا وكذا المعلومات
فيما يصح ان يكون معلوما لا نهاية لها فلا نهاية يوصفان بالقلة والكثرة
والدليل على ان العالم وهو اسم سوى الله تعالى محدث بجميع اجزائه انه ينقسم
الى الاعيان والاعراض اذ المعنى بالعين ما يتصور وجوده بدون المحل
وبالعرض ما لا يتصور وجوده بدون المحل **ثم** الاعيان ينقسم الى مركب
وهو الجسم وحده الصحيح المولف فصاعدا والى غير مركب وهو الجوهر الفرد وحده
الصحيح القائم بالذات القابل للمتضادات وهو لا يقبل التجزيه عندنا
اذ لو كان قابلا للتجزي الى ما لا يتناهى يلزم ان يكون نصف الشي مساويا كله في العدد
لان اجزاء الكل والنصف مما لا يتناهى وما لا يتناهى لا يكون اكثر مما لا يتناهى ولا
اقل منه فيلزم المساواة بين النصف والكل بالضرورة وانه محال
فان قيل مساواة النصف الكل في قبول التجزي الى ما لا يتناهى لا يوجب
المساواة بينهما في القدر كما ان المساواة بين الواحد والعشرة في قبوله
التضعيف الى ما لا يتناهى لا يوجب المساواة بين الواحد والعشرة في القدر

قلنا المساواة بين الواحد والعشرة في قابلية التضعيف باعتبار
ما وراءهما والمساواة بين النصف والكل في قبول التجزيه باعتبار اشتمال
الكل والنصف على اجزاء غير متناهيه فكان التساوي بينهما باعتبار
ذاتيهما فيلزم المساواة بين ذاتيهما بالضرورة ولان الاجتماع في اجزاء الجسم
بخلق الله تعالى فهل يقدر على خلق الافتراق فيها ان قلت يقدر ثبت
المدعى ولئن منع ثبوت المدعى على هذا التقدير فنقول الافتراق معنى
يضاد الاجتماع فلو تحقق الافتراق على هذا التقدير يثبت الجزء الذي لا يتجزى
لان تجزيه ما لا اجتماع فيه محال وان قلت لا يقدر فقد وصفته بالعجز
فان قيل انما لزم العجز ان لو كان الافتراق ممكنا **قلنا** الافتراق
ان كان ممكنا اندفع المنع وثبت النكته وان لم يكن ممكنا ثبت المدعى جزما
ثم الاعيان جسما كان او جوهرا لا يخلو عن الاعراض الحادثه وما لا يخلو للاعراض
عن الحادثه فهو حادث ضروره **هذه** النكته يتم باربع مقدمات
وجود الاعراض وحدوثها وعدم خلو الجوهر عنها والرابع ما لا يخلو
عن الحادث حادث **اما** دليل وجود الاعراض ان الجوهر قد يكون ساكنا
ثم يتحرك وكذا على القلب فلو لم تكن الحركه والسكون معنيين وراء ذات الجوهر

لكان في الاحوال كلها ساكنا متحركا لوجود ذات الموجب لهما وكذا
نرى الجسم اسود ثم صار ابيض فلو كان اسود لذاته وجب ان يبقى
اسود مهما بقي الذات فبقاء الذات وعدم بقاء السواد وكذا حدوث البياض
وعدم حدوث الذات الآن دليل تغايرهما فنعلم ان الجسم كان
اسود لمعنى ينعدم ذلك المعنى عند حدوث البياض ثم صار ابيض لمعنى
حادث الآن ثم الاعراض حادثة عرف حدوث بعضها بالحس وحدوث
بعضها بدلالة انعدامها بوجود ما يضادها اذ القديم لا ينعدم
ولان كل جسم لا يخلو عن كون ما اما حركة او سكون وكون ليس بحركة
ولا سكون وهو الكون الاول حال حدوثه وكل واحد منها محدث
اما الحركة والكون الاول فظاهر لانه لا بقاء لهما حتى يستغني على الحادث قبل
انهما قل بها واما السكون فلجواز العدم عليه وتحققه دليل حدوثه
اذ القديم لا ينعدم فان قيل السكون لم ينعدم بل انتقل الى محل آخر
والحركة لم تحدث فيه بل انتقلت الى هذا المحل او ظهرت الحركة في هذا المحل
بعد ان كمنت فيه وكمن السكون فيه بعد ان كان ظاهرا قلنا انتقال
الحركة والسكون من محل الى محل وكذا كمونهما وظهورهما في محل واحد محال

لاستلزامه قيام العرض بالعرض على ان المدعي وجود ما سوى الاعيان
من الاعراض الحادثة وعدم خلو الاعيان عنها وبهذا الاعتراض اعترف الخصم
لان الظهور والكمون وانتقال الحركة والسكون من محل الى محل لا يكون راجعا
الى ذات الجوهر بل الى المعنى وراءه والا لزم ان يكون الجوهر في الاحوال كلها كامنا
ظاهرا استقلالا لوجود ذاته الموجب لوجود هذه الصفات وهذا محال
ثم كما لا يتصور وجود جوهر يخلو عن الكون الاول عن الحركة والسكون
لا يتصور وجود جوهرين يخلوان عن الاجتماع والافتراق لما ان الحركة
كونان في مكانين والسكون كونان في مكان واحد فاما الكون في الزمان
الثاني في المكان الثاني وهو الحركة او في المكان الاول وهو السكون
وكذا الاجتماع كون الجوهرين في حيزين بحيث لا يمكن تخلل الثالث بينهما والا
بين السلب والايجاب ولان جوهرا ما لو كان خاليا عن العرض فخلو
اما ان كان في ذات الجوهر كخلو الحركة عن السكون والسكون عن الحركة او لمعنى
يقوم به ينافي العرض كخلو الاسود عن البياض لقيام السواد به ثم لا
يجوز خلو الجوهر لذاته او لمعنى سوى الذات والا يستحيل قبوله العرض
الآن مع بقاء ما يوجب امتناعه وان كان خلوه لمعنى ينعدم ثم يقبل

والافتراق كون الجوهرين في حيزين بحيث يمكن تخلل الثالث بينهما ولا واسطة

انكس،

العرض تبت المدعى لانه ح لا يخلو الجوهر عن العرض الحادث ح عن ذلك
المعنى الحادث ايضاً وما ثبت قدمه امتنع عدمه واذا ثبت استحالة
خلو الجواهر عن الاعراض الحادثة استحال سبق الجواهر عليها لما ان في السبق
الخلو وما لا يسبق الحادث حادث ضرورة **فصل** ثم العالم اذا كان حادثا
كان مسبوقاً بالعدم وما سبقه العدم لم يكن وجوده لذاته ويستوي في
العقل امكان وجوده وعدمه فلا بد له من مخصص يرجح احد الجانبين
على الآخر جرى العلم بذلك مجرى البديهة فان من رأى بناء رفيعا وقصرا
مشيدا اضطر في العلم بان له بانيا رافعا قيل لاعرابي بم عرفت الله تعالى
فقال البعرة تدل على البعير وآثار القدم تدل على المسير فهذه الاجرام
العلوي والمركز السفلي اما تدلان على الصانع الخبير والذي يوضح
هذا ان كل عين من اعيان العالم اجتمعت فيه الطبائع المتضادات
التي من شانها التباين ومن طبعها التنافر لجوهريات وطباعها لتباينت
وتنازعت ولذا اجتمعت المختلفات في الجوهر واختلفت المتجانسات بالمحل فدل
وجودها على خلاف ما يقتضي شانها على ان لها صانعا عالما قادرا
ولا يتوهم انه احدث نفسه في حالة العدم لان الفعل من المعدوم محال

فهو حادث

حقيقته ان الآدمي ليس بعرض بل هو جوهر وليس بجماد بل هو نام وليس بنبات
بل هو حيوان وليس بعجماء بل هو ناطق ثم هو مع كمال حاله يعجز عن تغيير صفة من صفاته
له من الدمامة وقصر القامة وسواد بشرته الى ما يضادها فلا بد له من مدبر
ايجاد اصل العالم بما هو معدوم اولى **فصل** ثم المخصص لا بد ان يكون
واجب الوجود لذاته ثبت قدمه لانه استحال عدمه ولانه لو لم يكن قديما
لكان حادثا لانه لا واسطة بينهما اذ القديم ما لا ابتداء لوجوده والحادث
ما لوجوده ابتداء واذا كان حادثا افتقر الى محدث آخر فاما ان ينتهي الى
صانع قديم وهو المطلوب واما ان يدور او يتسلسل وهما باطلان اما
بطلان الدور فلان الشيئين اذا كان كل واحد منهما علة لوجود الآخر مؤثرا
فيه لزم ان يكون كل واحد منهما مؤثرا في وجود نفسه اذ المؤثر فيما هو مؤثر
في وجوده مؤثر في وجوده ويلزم من ذلك ان يكون الشيء علة نفسه او علة
علته ومعلول معلوله ويكون مؤثرا ومتأثرا معا وكل ذلك محال واما بطلان
التسلسل فلان مجموع آحاد تلك الامور التي لا نهاية لها ممكن اذ يمكن وجود
كل منها بعدمه فالمجموع ممكن وكل ممكن له مؤثر فالمجموع له مؤثر فالمؤثر اما
نفس ذلك المجموع او امر داخل فيه او خارج عنه الاول باطل ضرورة امتناع

لكون الشيء علة لنفسه والثاني باطل ايضا لان كل واحد من آحاد ذلك المجموع
لا يكون علة لنفسه للاستحالة ولا علة لعلته لبطلان الدور فلا يكون علة
المجموع اذ المؤثر في مجموع لابد وان يكون مؤثرا في جميع افراده واذا بطل
القسمان ثبت انه لابد لذلك المجموع من مؤثر خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات
لا يكون ممكنا بل واجبا لذاته ثم لان ما تسلسل وجوده تعذر ثبوته لانه
انتفى وجود هذا الحادث الا انتفاء ما لا نهاية له ووجود حوادث لا اول
لها فان ذلك محال لوجهين احدهما ان تعاقب الحوادث بعضها بالبعض يقتضي كون
كل واحد مسبوقا بغيره والازلية تنافي المسبوقية فاستحال الجمع بينهما والثاني
ان حقيقة الحادث ما لوجوده اول والتي يكثر امثاله لا يخرج عن حقيقته
ولا يلزم ان حكم المجموع مخالف لحكم المفردات فان ما ليس بجسم اذا انضم الى
ما ليس بجسم صار جسما ولان ما ليس بطويل اذا انضم الى ما ليس بطويل صار
طويلا لان الجوهر الفرد لا يكون جوهرا لانه ليس بجسم ولا بطويل ولا يلزم ان
يكون العرض جوهرا لهذه العلة بل لانه قائم بنفسه لا يفتقر بصورته الى المحل
وتلك الحقيقة باقية بعد الانضمام **فان قيل** اذا جاز وجود حوادث لا آخر
لها كانفاس اهل الجنة لم لا يجوز حوادث لا اول لها **قلنا** لان بين الحدوث

وعدم الاولية منافاة ولا منافاة بينه وبين عدم الاخرية ولانا حادث
اذا اشرنا الى حادث ما ثم قلنا لا وجود لهذا الحادث الا وقبله آخر ثم لا قبله
لذلك الا وقبله آخر الى ما لا يتناهى فهذا يوجب امتناع هذا الحادث المشار
وقبله لو توقف الحادث الا وبعده حادث ثم لم يمتنع ثبوت هذا الحادث بل يقتضي
وجوده وجود آخر بعده وكذا في الثاني وذلك لان الى ما لا يتناهى نظيره
تضاعف الحساب اذا لم يلزم له ابتداء ابتدائه لا يجوز وجود شيء منه البتة
واذا حصلت البداية يجوز ان يبقى دائما بوجه ان من قال لغيره لا اكل
لقمة الا وقبلها لقمة لا يمكن من الدخول في الاكل فان قال لقمة بعد اكلها
كان من شرطها ان بعدها كل مثلها اخرى بقي ابدا اغيرا اكل ومثله لو قال
لا آكل لقمة الا وبعدها لقمة بقي ابدا الدهر آكلا ولا يقال كان من هذا العالم
المحسوس لو كان محدثا وخالق ذلك الحادث قديما يكون صانع العالم محدثا
ولا يلزم التسلسل الا انا نقيم الدلالة على ان لا خالق سواه ولا مبدع غيره في
مسألة خلق الافعال فيزول هذا الاشكال **فان قيل** لو كان صانع العالم قديما
والعالم حادثا يلزم حدوث الصانع او قدم الزمان لان تقدمه على العالم ان
كان بمدة متناهية يلزم حدوث الصانع لان المتقدم على الحادث بمقدار

متناه حادث بالضرورة وان كان يتقدمه بمدة غير متناهية بل من قدم
الزمان اذ المدة لا تحصل الا بالزمان وايضا يلزم ان يكون الله تعالى
مفتقرا في قدمه واستمرار بقائه الى تلك المدة والمفتقر الى الغير ممكن لذاته
والممكن لذاته لا يكون واجبا لذاته **قلنا** انما يلزم ذلك ان لو كان
تقدم الصانع زمانيا الا يرى ان تقدم الزمان على الزمان كتقدم اليوم
على الغد لا يكون بالزمان والا لزم التسلسل وحصول ازمنة لا نهاية
لها دفعة واحدة فلم لا يجوز ان تقدم وجود الصانع على وجود العالم
وتقدم عدم وجود العالم على وجوده من هذا القبيل **فان قيل** تاثير الصانع
في المصنوع اما ان كان حال وجود المصنوع او حال عدمه فالاول محال
لانه ايجاد الموجود وكذا الثاني لان العدم نفي محض وهو مستمر على العدم
الاصلي فامتنع اسناده الى المؤثر ووجود الاثر فيه **قلنا** تاثير الصانع
حال وجود المصنوع لا قبله ولا بعده كتاثير الكسر في الانكسار وحركة الاصبع
في حركة الخاتم ولا نسلم انه ايجاد الموجود لم يكن موجودا قبل ذلك انما لها حالة
فيها كان موجودا قبله والله الهادي **الكلام في الاسم والمسمى** ههنا ثلاثة الفاظ
التسمية والاسم والمسمى التسمية ترجع الى المسمى وهو اللفظ الدال على الاسم

والاسم مدلوله وهو المسمى بعينه والوصف والصفة بمثابة التسمية
والاسم اذ الوصف قول الواصف والصفة مدلول الوصف يوصف بها
الموصوف وكل وصف فهو صفة للواصف وليس كل صفة وصفا وكذا كل
تسمية فهي اسم من وجه وليس كل اسم تسمية فقول القايل اذا انباء عن اسم
فهو تسمية منه وهو اسم وصفة من حيث انه اتصف به القايل بكونه قايلا
ومسميا من حيث انه تسمية خبر معرض للصدق والكذب وقالت المعتزلة
باتحاد التسمية والاسم واتحاد الوصف والصفة وهذا القول جرهم الى انكار
الصفة والاسم لله تعالى في الازل اذ الصفة والاسم قول الواصف والمسمى
وهو حادث عندهم وهذا يخالف اجماع الامة ايضا لانهم اجمعوا على ثبوت
العلم والقدرة والسمع والبصر والطول والقصر وساير الصفات التي لا تتعلق
بالاقوال وان الله سبحانه وتعالى موصوف بالجود والكرم والرافة والرحمة
والفضل والاحسان نطق بها الناطقون او سكتوا ولا تمسك لهم بقول اهل
اللغة ان الوصف والصفة واحد لانهم ارادوا بذلك ان قول القايل زيد
عالم صفة لهذا القايل ووصف منه لزيد او ارادوا بذلك انهما مصدران
من قولهم وصف يصف وصفا وصفة لكن الوصف على موافقة مثال

الصفة بل السمع والبصر والحياة
فالاسم هو عين ...
صدره دون

صدره دون السحاب وقال ابو الحسن الاشعري ان الاسما بمنزلة الصفات
وهي منقسمة انقسام الصفات فاسم هو المسمى كالصفة هو الموصوف كالموجود
والقديم والحادث واسم هو غير المسمى كصفات الفعل لله تعالى والاعراض التي
هي صفات محالها واسم لا هو ولا غيره كالصفة التي لا هو ولا غيره وهي صفات
ذات الباري تعالى وقال ابو اسحاق الاسفرايني اذا قال الله تعالى كلامي صدق
كان التسمية والاسم والمسمى واحدا اذ كلامه التسمية وهو الاسم والمسمى بعينه
واذا قال انا الله فالاسم هو المسمى والتسمية غير المسمى ولا عينه لان التسمية
قول الله وهو صفة ذاته لا هو ولا غيره ثم تحمل الاسم على قول
المعتزلة هو القول الدال على المسمى فحملوا التسمية اسما وقلت في تحليله
ما دل بنفسه على معنى مفرد في نفسه والدليل على صحة ما ذهبنا اليه قوله تعالى
سبح اسم ربك الاعلى وتبارك اسم ربك والمسبح هو الله تعالى دون اقوال الذاكرين
الا ترى انه اضاف هذا الوصف الى ذاته في موضع آخر كما قال تبارك الذي بيده
الملك وتبارك الذي نزل الفرقان دل ان الاضافة الى الاسم اضافة الى المسمى
ولان في القول بان الاسم غير المسمى تعطيل الشرائع ورفع الاحكام لان دعوى الجرح
اصل التعطيل كايراد العقود من البيع والاجارة والنكاح والطلاق والعتق

تعالى
على الاسماء لا يكون ايرادا على المسميات فلا يثبت بها الملك والحل والحرمة في الا
ولا باسم الله ومعناه بالله اذ لو كان الاسم غير الله لكان الاهلال على الذبيحة
والنداء في كل امر بغير الله ولكان الايمان بالله وبمحمد رسول الله ايمانا بغير الله
ورسوله والحلف بالله حلفا بغير الله فان قيل قوله ولله الاسماء الحسنى
وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث المعروف تسعة وتسعون اسما دليل
تغاير الاسم للمسمى اذ المتعدد غير المتحد بالضرورة قلنا الجواب عنه من
وجهين احدهما انا لا نسلم استعمال الاسم في التسمية مجاز لاشتراكهما في
الدلالة على المعنى غير ان الاسم دل بنفسه على معنى في نفسه والتسمية دلت على معنى
في غيره او حقيقة فكان الاسم مشتركا بين التسمية والمسمى والثاني لا يمنع
تعدد المسمى فان الاسماء دلت على الصفات القديمة فلم يعقل فيها التعدد
فان قيل لو كان الاسم هو المسمى لاستقام ان يقال ان الله تعالى اسم كما يستقيم
القول بان الله مسمى واستقام القول بانه عبد اسم الله كما يستقيم القول
بانه عبد الله قلنا السبيل في مثله التوقيف ولم يرد التوقيف
بان اسم الله هو الله ولا بان يقال عبد اسم الله ولانا نقول لو كان الاسم هو المسمى
لاستقام الجواب بالاشارة الى ذات الانسان عند قول السائل ما اسمك

أو اسمه لان الاسم المفرد لما في السؤال اريد به التسمية ومن
اريد به المسمى **الكلام في توحيد الصانع** جل جلاله وعم نواله وشمل
البرية احسانه وافضاله ثم ان صانع العالم تعالى وتقدس
واحد بل الواحد حقيقة هو الفرد واسم الفرد ينتظم الفرد
في الذات وينتظم الفرد في المعنى فالفرد في الذات امتناع انقسامه
في نفسه كما يقال الجوهر الذي لا يتجزى واحد اي فرد يمتنع انقسامه
واما الفرد في المعنى فنوعان احدهما الانفراد عن اصحابه حتى سمي وحيدا
والاخر الانفراد فيما بين اشكاله بوصف خص به من اوصاف العظيم
كما يقال فلان واحد زمانه وواحد بلده قال شاعرهم يا واحد
العرب الذي ما في الانام له نظير لو كان مثلك آخر ما كان في الدنيا فقير
ثم ان الله تعالى واحد في ذاته واسمائه وصفاته على معنى انه فرد
في ذاته واسمائه وصفاته وتفرد ذاته باعتبار امتناع انقسامه في نفسه
لان الانقسام انما يقع على مجتمع ولا يوصف هو بالاجتماع لان الاجتماع
لو جرى بحيث جزء مما يليه ولا تقع المماسة الا على ما له جانب
وما له جانب متناه والتناهي من سمات الحدوث تعالى الله عن ذلك

علوا كبيرا او يلزم من امتناع النهاية امتناع الجانب ومن امتناع الجانب
امتناع المماسة ومن امتناع المماسة امتناع الاجتماع ومن امتناع الاجتماع
امتناع الانقسام بالضرورة ثم ليس امتناع انقسام ذات الباري تعالى
وتقدس كامتناع انقسام الجزء الذي لا يتجزى لان امتناع انقسامه
من حيث انه قطع عنه مثله فكان اقل القليل وانه قابل للتكثير بان يضاف
اليه من العدد والله تعالى متعال عن التقليل والتكثير لان المتكثر يتشكل
والمتقلل ذو نهاية وهما من سمات الحدث تعالى الله عن ذلك ولهذا قال
ابو اسحق الاسفرايني الواحد هو الذي لا يقبل الوصل والفصل اشارة الى حد
الاله سبحانه فاما الجوهر يقبل التاليف والزيادة ولهذا قلنا ان الله تعالى
واحد لا كالواحد من الخلق كانسان واحد ودار واحدة لانه ذو شكل وذو
نهاية وعن هذا قال علماء اهل السنة والجماعة واحد لا من طريق العدد لان ان الله تعالى
العدد انما صار عددا لما اضيف فيه بعضه الى بعض فيكثر بذلك ويقلل
بما يقطع عنه من العدد فلو قيل انه واحد من طريق العدد لكان فيه ادخاله
في جملة ما يتكثر بانضمام البعض الى البعض ويتقلل بقطع هذا القسم وهذا محال
ولا يلزم انه يقال وتقدس على نفسه مع خلقه في قوله تعالى ما يكون من نجوى

ثلثة الا هو رابعهم فانه يدل على انه واحد من طريق العدد لان المراد بالاية
انه محيط بهم علما ولا يخفى عليه من امرهم شى لمن معهم فى المكان لا ان يراد
انه واحد منهم الا ترى انه لا يجوز ان يقال انه ثالث ثلاثة ولا رابع اربعة
لانه واحد منهم ولا كن لك رابع ثلاثة لان رابع ثلاثة جاعل الثلاثة اربعة
بكونه معهم اما بالنظر لهم او بالعلم بهم لا ان يدخل فى عددهم دل على صحة
هذا التاويل اول الاية واخرها فانه قال فى اول الاية الم تر ان الله يعلم
ما فى السموات وما فى الارض وقال فى اخر الاية ان الله بكل شى عليم ثم
الفرق بين الواحد والاحد بعد اشتراكهما فى افادة معنى التوحيد من وجوه
احدها ان الاحد فى موضع النفى يعم القليل والكثير بصفة الاجماع والافترا ق
تقول ما فى الدار احد اى ما فيها واحد ولا اثنان ولا ثلاثة لا مجتمعين ولا متفرقين
ولكون هذا الاسم متناولا للواحد فما فوقه صح ان يقال ما من احد فاضل
قال الله تعالى فما منكم من احد عنه حاجزين بخلاف الواحد لانه يصح ان يقال
ما فى الدار واحد بل اثنان ويقال ما يقاومه واحد بل اثنان فلهذا قال الله تعالى
ولم يكن له كفوا احد وانه يقتضى نفى الكفاءة على العموم وعلى قال تعالى لستن كاحد هنا
من النساء لانه اراد نفيا عاما ولو قال كواحدة من النساء يحتمل ان يكون

مثلا آخر لغيره لكل الواحد والثانى ان لعل الاسم خاص لله تعالى عند
الاطلاق حتى لم يجز ان يقال رجل احد ودرهم احد واستعمل ذلك فى
اسم الواحد ولهذا جاء اسم احد فى اسماء الله تعالى فى القران غير مقرون
بما يوجب التعريف من الالف واللام فى قوله عز وجل قل هو الله احد
لانه معرفة بنفسه فانه لما كان معناه له وحده استغنى عن التعريف
والثالث ان اسم الاحد ينطق التوحيد فى الذات خاصة واسم الواحد
ينطق التوحيد فى الصفات والذات الا ترى انه يستقيم ان يقال
فلان واحد زمانه ولم يستقيم احد زمانه ولهذا المعنى قال الله تعالى
احد فى ذاته واحد فى صفاته دل عليه قل هو الله احد وصف ذاته
بانه احد ولما اراد نفى شركة الاغيار فى صفة الخالقية قال وهو
الواحد فى قوله تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق
عليهم قل الله الواحد خالق كل شى وهو الواحد القهار ثم ان الله تعالى
واحد لا شريك له اذ لو كان له شريك لتمانعا بوجوها لاستخلاص الالهية [لا] لنفسه
ان الشركة نقص لانه لا يمكنه انفاذ مشيئته على ما شاء واذا تمانعا
لم يكونا ولم يكن المصنوع ايضا او لتمانعا بالايجاد لاستحالة الملك

اذا استولى نقص واذا تمانعا بالايجاد لم يكن موجودا ولما كان كل موجود
مستمرا في الوجود دل ان الصانع واحد فان قيل لو اصطلحا على ذلك
وتوافقا ليكون وجودهما وجود كل موجود بهما لم يثبت هذا الالزام
قلنا الالزام باق لانهما ان توافقا على الايجاد فاما ان يوجد الموجود
منهما على طريق التعاون وح يلزم عجز كل واحد منهما وان وجد من كل
واحد منهما على الانفراد والاستبداد فذلك محال او نقول لو توافقا
فاما ان كان موافقتهما مع العجز عن الممانعة وح يلزم عجز كل واحد منهما
او مع القدرة على الممانعة وح صار كل واحد منهما مقهور الاخر والمقهور
لا يصلح الها فهذا معنى قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا
اي لو كانوا عددا لتمانعوا بوجودهم او بايجاد غيرهم وقوله تعالى
وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض
اي لو كان عددا لذهب كل اله بما خلق ولا يبقى للاخر تصرف فيما خلق الاخر
ويصير كل واحد متناهي القدرة ومتناهي القدرة لا يكون الها وقوله تعالى
ولعلا بعضهم على بعض اي لتغالبوا وتمانعوا بوجودهم او بايجاد غيرهم
واذا تمانعوا لم يكونوا موجودين ولا كان موجود فلما كان السموات

والارض مستمرا دل ان الصانع للعالم واحد لا شريك له ثم المتكلمون
اخذوا دلالة التمانع من كتاب الله تعالى فقالوا لو كان الصانع اثنين
وفرضنا تعلق ارادة احدهما بعرض وتعلق ارادة الاخر بضده في ذلك
المحل فاما ان ينفذ ارادتهما وهو محال لاجتماع الضدين واما ان لا ينفذ
ارادتهما وهو محال اذ فيه تعجيزهما واما ان ينفذ ارادة احدهما وفيه تعجيز
من لم ينفذ ارادته فان قيل فرض اختلافهما في الارادة محال وسلب القدرة
عن المحال لا يكون عجزا كما قلتم في الواجب لم يسلب قدرته عن الظلم والكذب
لا يكون عجزا لانه محال قلنا الظلم والكذب محال على الله تعالى لان الصدق
والعدل واجب له فيستحيل ضده ولان الظلم والكذب نقص وانه لا يوصف
بالقدرة على نقص نفسه بخلاف ما نحن فيه لان الحركة والسكون وسائر
المتضادات ممكن الوجود وارادة كل واحد منهما جائز والقدرة على
كل واحد منهما ثابتة لولا تحصيل صاحبه ضده في هذا المحل بحيث
لم يبق له اتمام ايقاع الشيء صاحبه اياه عن الارادة وتنفيذها وكان هذا
من صاحبه تعجيزا تحقيقه انا لو قدرنا تفرد كل واحد منهما في الوجود
تصح ارادة الحركة من احدهما وارادة السكون من الاخر فوجب ان يصح الارادتان

حالة الاجتماع كما كان حالة الانفراد لان صحة الارادة لكل منهما ازلي
والازلي لا يزول فان قيل اليس انه لو انفرد احدهما يصح منه ايجاد الحركة
في تحيز في ذلك الزمان ثم انهما لو اجتمعا لما قدر كل واحد منهما على
ما كان قادرا حالة الانفراد واذا كان كذلك في القدرتين ولم لا في الارادتين
قلنا المدعي ان القول بالالهة يودي الى المحال والامر كذلك لانه لو
بقي الصحتان في المسئلتين يلزم عجزهما او اجتماع الضدين وانه محال
وان زالتا او زالت احديهما يلزم زوال الازلي وانه محال ايضا او نقول
زوال احدى الصحتين في المسئلتين يوجب زوال الصحتين وذلك يوجب
بقاء الصحتين فيلزم الجمع بين الصحتين واللاصحتين وانه محال بيانه ان زوال
احدى الصحتين بالاخرى انما يكون عند المنافاة بين الارادتين والقدرتين
وعند المنافاة لم يكن بان حصول احديهما في عدم الاخرى اولى من العكس
فيلزم زوال كل واحد منهما لعدم الاولوية ويلزم من ذلك بقاؤهما
لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الاخرى والعلة واجبة الحصول
عند وجود المعلول ضرورة امتناع وجود المعلول بدون علته فلو
زالتا معا لصحتا معا وذلك محال فان قيل العجز لازم في الواحد ايضا

ولو لم تزد الثاني في بعض
اجزائها او السلطان في ذلك
الشيء حصولها في السلطنة

لانه لو خلق شيئا يعجز عن خلقه ثانيا وعن خلق ضده في تلك الحالة فذلك الحال
قلنا زوال القدرة عن مقدوره باثبات غيره ضد ذلك الشيء هو العجز وهو
امارة الحدوث الضعف والنقص واما من ايجاد المقدور فيجعل باختياره مع
قدرته ما شاء ضده على البدل بزوال قدرته بوجود ضده لا يوجب
العجز والضعف لانه هو الذي ابدل الفعل باختياره بل هو آية كمال القدرة
ونفاذ المشية ولان صانع العالم هو الموجود الذي متى فرض غير موجود
عرض منه محال لاستحالة وجود العالم بدونه فيكون وجوده واجبا فلو قدر
وجود صانع آخر انما يقدر على سبيل الجواز لانه لا يستحيل عدمه ووجود
الصانع بصفة الجواز محال ولانا لو قدرنا اثنين كل واحد منهما واجب
الوجود لذاته لكان لاحدهما شيء لا يكون للآخر اذ لو لم يختص احدهما بشيء
استحال التميز وذلك الشيء من لوازم الوجوب والا كان حاصلا للآخر ثم هذا
الذي اختص بوجود هذا الشيء ان لم يتصور وجوده بدون هذا الشيء كان
وجوده متعلقا بشيء فلم يكن واجبا لذاته وان يتصور كان الاثنان موجودين
من غير ان يكون بينهما تمييز وذلك محال ولانا لو قدرنا الهين
فلا يخلو اما ان يخلق الجواهر والاعراض بقدرة لكل واحد منهما او يكون

الجواهر مقدورة لاحدهما والاعراض للآخر او يكون بعض الجواهر والاعراض
مقدورا او البعض الآخر للآخر لا وجه الى الاول لاستحالة قادرين لان
المقدور في وجوده يستغني بكل واحد منهما عن الآخر ولا وجه الى
الثاني لان الجوهر لا يستغني عن الاعراض والاعراض عن الجواهر فيكون فعل
كل واحد منهما موقوفا على الآخر ولا وجه الى الثالث لان الجواهر كلها متماثلة
والقادر على الشيء قادر على مثله ولانا لو قدرنا الهين فان لم يقدر
كل واحد منهما او احدهما على تعريف نفسه للعقلاء بدلالة صنعة لزم
عجزهما او عجز احدهما وهو باطل وان قدرا على ذلك فهو باطل لوجهين احدهما
انه لم يتصور في العقل وجود مصنوع بين اختصاصه باحدهما على التعيين
والثاني ان يتصور ذلك انما يكون باعتبار مصنوع كل واحد منهما عن الآخر
وذلك قول انتهاء القدرة وهو محال لان القدرة القديمة شاملة لكل
مقدور فلو اختصت بالبعض لا بد لها من مخصص والى هذا اشار بقوله
اذا لذهب كل اله بما خلق **الكلام في استحالة كون الباري تعالى وتقدس** عرضا او جوهرا
او جسما او ما هو من سمات الحدث ثم ان صانع العالم ليس بعرض لانه اسم لما لا
دوام له ويستحيل وجوده الا في جسم او جوهر والقديم واجب الدوام فلا يكون

مقدورا في حال
والوانها التي هو احتصاصها بالاحسان مخلوقه

عرضا ولان الفعل المحكم المتقن لا ياتي الا من حي عالم قادر ولو كان عرضا لما كان
قادرا لمحال ان والمعتزلة زعموا ان الله تعالى لو كانت له صفات ازلية لكانت اعراضا
لاستحالة قيام الصفات بانفسها وقيام العرض بذات الله تعالى محال والكرامية
لما عرفوا الصفات بالدليل المزدوج وعلموا انها لا تقوم بذواتها سموها اعراضا
وكلا المذهبين فاسد لان العرض عرض لاستحالة بقائه سمي السحاب عارضا
لعدم دوامه ويقال عرض لفلان امر اي معنى لا قرار له لا لاستحالة قيامه
بذاته فلم يكن صفات الله تعالى اعراضا لوجوب بقائها **فصل** صانع
العالم ليس بجوهر وزعمت النصارى انه جوهر لانه في الشاهد اسم للقائم
بالذات يطرد وينعكس ولا انه كل منهما وقلنا الجوهر في اللغة عبارة
عن الاصل يقال للثوب اذا كان محكم الصنعة جيد الاصل انه ثوب جوهري
وفلان من جوهر نفيس وسمي الجزء الذي لا يتجزى جوهرا لانه جار مجرى الاصول
للمركبات ثم كانت الجوهرية مع القيام بالذات وجودا وعدما يا بدور
مع كونه اصلا للمركبات ايضا في لفظ الجوهر ما ينبئ عن الاصالة لغة لا عن
القيام في الذات فكان جعله جوهرا لكونه اصلا اولى من جعله جوهرا لانه قائم
بالذات لان لا ان الدوران مستند له ودلالة الوضع خاص في الاصالة

الا يرى ان كل جوهر في الشاهد قابل للعرض وقد ورد الجوهر متقدمه
وجودا وقدما ثم لم يجعل القابل للاعراض حد الجوهر لما ان اللفظ
لا ينبئ عنه لغة فلذا هذا ثم ان هولاء الجهال يزعمون ان الله تعالى
جوهر بانه اقانيم والاقنوم الصفة عندهم فيكون معناه انه جوهر
واحد بثلث صفات ويفسرون ذلك بانه ذات وعلم وحيوة ويسمون
الذات ابا والعلم ابنا والحيوة زوجة وهذه جهالة سفاهتهم حيث
يجعلون الواحد ثلاثة والثلاثة واحدا ويجعلون الذات صفة ويعدونه
في الصفات وكذا يجعلون الذات ابا والصفة ابنا ثم يجعلون الاب
والابن قديمين مع انه لا بد من تقدم الاب على الابن وهذه خرافات
يغني حكايتها عن الاطناب في ردها **فصل** صانع العالم ليس بجسم خلافا
في ذلك لطوائف كثير من اليهود وغلاة من الروافض والمشبهة والكرامية
وطايفة منهم وهم اكثر اصناف اليهود يخالفوننا في الاسم والمعنى فيقولون
انه جسم مركب متبعض متجزء وذلك باطل لوجوه احدها انه لو كان جسما
مؤتلفا له ابعاض واجزاء لا بد ان يكون متناهيا لان كل جزء منه متناه
وخروج ما اجتمع من الاجزاء المتناهية عن التناهي في الذات محال

واذا امتاز ماهيته بشيء دونه على قدر مخصوص مع مساواة غيره من الافراد
اياه في الجواز فلا بد له من مخصص ولا يلزم على هذا اختصاص ذات الباري
ببعض الصفات بدون المخصص لان الاختصاص باحد الجائزات هو
الذي يحتاج الى المخصص فاما صفات الكمال فواجبة الوجود لاستحالة
العدم فلا حاجة الى المخصص في الواجب والثاني ان المركب لا بد
وان يكون متشكلا والاشكال مختلفة في ذلك وانها مثل المربع والمثلث وغير ذلك
فلا يجوز ان يكون على الاشكال كلها للتنافي والتضاد واختصاصه ببعض
الاشكال لا بد له من مخصص والثالث انه لو كان متبعضا متجزيا
فان كان كل جزء منه موصوفا بصفات الكمال يلزم القول بالهة كثيرة
والقول بالاثنين لما كان باطلا فالقول بالالهة الكثيرة اولى بالبطلان
وان لم يكن موصوفا بصفات الكمال يكون موصوفا باضدادها التي
هي نقايص تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومن اطلق اسم الجسم واراد به الوجود
وحكى ذلك عن هشام بن الحكم انه اسم للموجود او القائم بالذات كما هو
مذهب المتاخرين من الكرامية فهو مخطئ في اطلاق هذا الاسم لانه اسم
للمركب الذي يجري فيه التزايد ولهذا يجري فيه المبالغة والتفضيل

[illegible]

الا يرى ان الوجود والقيام بالذات لما لم يجر التزايد فيهما لا يصح ان يقال
هذا اوجد من ذلك ولا اقوم منه بالذات **فان قيل** اطلاق اسم الجسم
في المخلوقات ان كان يدل على التركيب فلم لا تعلم انه في الغايب كذلك **قلنا** معنى اللغة
لا يختلف في الشاهد والغايب ولو جاز ذلك لجاز ان يسمى الغايب طويلا عريضا
ساكنا متحركا [illegible] ولا يراد بهما ما يفهم في الشاهد فالخصم ان جوز
ذلك لغز وان امتنع عن ذلك تناقض **فان قيل** اذا قلتم انه شيء لا كالاشياء
فهلا تقولون انه جسم لا كالاجسام **قلنا** الفرق بينهما من وجهين احدهما
ان الشيء اسم للموجود ومعناه يستقيم على الله تعالى لانه موجود والاسم ورد به
قال الله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم ولو لم يكن شيئا
لما استقام ذكره في جواب اي شيء كما لو قيل اي الرجال اتاك او اي السباع
اسبع مثبتا لم في جوابه ذكر غير الرجال وغير السباع فاما اسم الجسم لم يرد به يستقيم
الشرع ولم يستقم معناه فكيف يجوز اطلاقه بحقه انما ننتهي في اسماء الله تعالى
الى ما انهانا الشرع حتى لا نسمي الله تعالى طبيبا وان كان عالما بالادوية والعلل
ولا فقيها وان كان عالما بالاحكام بالهاين المعاني ولا عجميا وان كان منزها عن الالم
والاسقام ولا يلزم على هذا الموجود والقديم وان لم يرد به الشرع لان الاجماع منعقد

على اطلاقهما وانه بمنزلة النص والثاني ان قولنا شيء لا كالاشياء لا يكون
متناقضا ولا خاليا عن الافادة لان بقولنا لا كالاشياء لا ننفي مطلق
الوجود الثابت بصدر الكلام ليكون تناقضا وانما ننفي به ما وراء
مطلق الوجود من الجسمية والجوهرية والعرضية التي هي من امارات
الحدوث فيكون مفيدا فاما قولكم لا كالاجسام ان نفيتم التركيب فهو تناقض
وان نفيتم غيره فلا ما بان فيه لان التركيب باق وهو من اعظم امارات
الحدوث فقياس هذا ابدا كان جهل فاحش **فصل** واذا ثبت انه ليس
بمتركب استحال عليه الصورة لانها هي التركيب ويختلف باختلاف التركيب
كاختلاف صورة السقف والسكين والفاس والقدوم والرماح لاختلاف التركيب
ولان الصورة مختلفة واجتماعها عليه مستحيل لتنافيها في انفسها وليس
البعض اولى من البعض في افادة المدح والنقص ولم يدل الحدثان
على صورة تماثل على ان الصور لا يجوز تصورا فلو اختص بشيء منها لا بد له
من مخصص بخلاف العلم والحياة والقدرة والارادة مع اضدادها فانها
من صفات الكمال واضدادها نقايص ولان الحادثات دلت على هذه الصفات
دون اضدادها فثبتت هي دون اضدادها ولا حاجة الى المخصص ولهذ

الكيفية لا تصفه باللون والطعم والرائحة **فصل** صانع العالم ليس
في جهة ولا مكان لانهما من امارات الحدوث وثبوتهما في القديم يودي
الى احد الامرين اما حدوث القديم او قدم الحادث لان امارات
الحدوث ان لم يبطل دلالتها تثبت حدوث القديم وان بطلت دلالتها
لم تثبت حدوث العالم والدليل على ان الجهة والمكان من امارات الحدوث
وجوه احدها ان التعري عن المكان والجهة ثابت في الازل فلو ثبت التمكن
والجهة بعد ان لم يكن لتغير عما كان عليه ولحدث فيه مماسة والتغير
وقبول الحوادث من امارات الحدوث والثاني انه لو كان ذاته
مختصا بجهة ومكان اما ان يمكن من الخروج منها او لم يمكن فان يمكن كان
محلا للحركة والسكون وان لم يتمكن كان كالزمن العاجز وانه من امارات
الحدوث والثالث انه لو كان في مكان او جهة فاما ان يمتنع وجوده
في غير المكان والجهة ح يكون مفتقرا في وجوده الى المكان والمكان غني عنه
فيلزم ان يكون المتمكن ممكنا لذاته لافتقاره الى غيره والمكان واجبا لذاته
لغناه عن غيره فيكون المكان اولى بالالهية وان جاز وجوده في غير المكان فيكون
غنيا بذاته عن المكان والغني بذاته يستحيل ان يعرض له ما يحوجه لا بالذات

لا بذاته ولا بالعرض والرابع انه لو كان في مكان او جهة اما ان كان في الاماكن
والجهات كلها وذلك محال وان اختص ببعضها يحتاج الى مخصص لاستواء
الكل **فان قيل** جهة فوق اشرف الجهات والعرش اعظم الاماكن **قلنا**
قبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت فانهما مستفادان من راس الحيوان
ورجله فيسمى الجهة التي تلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا فان الزنبور
اذا مشى على سقف البيت فهو فوق من في البيت ومن في البيت فوقه
ايضا لان كل واحد منهما يلي راس الاخر واما المكان ان يساوي مكانه سائر
الامكنة ثبت ما قلناه انه يستدعي مخصصا وان خالف سائر الامكنة
ان لم يكن مشارا اليه لم يكن الموجود فيه مشارا اليه فلم يكن في المكان
ضرورة وان كان مشارا اليه فان كان جسما كان الباري تعالى حالا
في الجسم وان كان عرضا كان الباري حالا في الحال في الجسم وكل ذلك محال
والخامس انه لو كان بجهة من العالم يحاذيه اما ان كان مساويا لحجم
العالم او اصغر او اكبر منه ولهذا لا بد من مسافة مقدرة بينه وبين
العالم وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار بل يكون بحيث انه يحتاج الى مخصص
ومقدر والسادس انه لو كان متمكنا فان كان منقسما فهو جسم وان لم

يكن منقسما فهو جوهر فرد وقد ابطلناهما على انه يلزم ان يكون اصغر الاشياء
واحقرها تعالى الله عن ذلك والسابع انه لو ثبت اختصاصه بالعرش لكان
الاختصاص لاقتضاء ذاته او صفته وجب ان يكون الاختصاص ثابتا في الازل
لوجود المقتضي وعدم جواز تخلف المقتضى عنه وان كان لا لاقتضاء ذاته ولا صفته فلا بد
له من مخصص آخر ولانه لو كان على العرش فسواء كان مساويا له او اصغر او اكبر منه
فذلك يوجب التبعيض والتجزي والتناهي تعالى الله عن ذلك ثم ان الله تعالى
مستو على العرش على الوجه الذي قاله وبالمعنى الذي اراده استواء منزها
عن المماسة والاستقرار والتمكن والحلول والمقدار وهو فوق العرش وفوق
كل شيء على معنى العزة والعظمة واتصافه بصفات الالهية كالقدرة الشاملة
للمقدورات والمشية النافذة في المرادات والعلم المحيط بالمعلومات
وتقدسه عن مشابهة المخلوقين وسمات المحدثين لا نهاية له في ذاته على معنى نفي
الجهة والحيثية ولا تناهي في وجوده على معنى نفي الاولية لا جسم مصور ولا
جوهر محدود معلوم الوجود بالعقول والافهام لكن لا يصوره الافكار ولا
يمثله الاوهام والمخصوص مذكور بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى الرحمن
على العرش استوى وقوله ءامنتم من في السماء وقوله وهو القاهر فوق عباده

واما المعقول فلان موجودين قائمين بالذات لا يتصور الا ان يكون
احدهما بجهة الآخر اي كان مماسا له او مباينا عنه او كان احدهما داخلا في الآخر
او خارجا عنه وكذا الموجودان لا يتصور الا ان يقوم احدهما بالآخر او
يكون بجهة منه هذا من الاوليات والبديهيات والعقلاء لا يختلفون
فيما يثبت بالبديهة وعامة العقلاء على ان الله تعالى منزه عن المكان والجهة
فكيف يكون بديهة ثم يقولون انتم تزعمون ان القائمين بالذات يكون كل
واحد منهما بجهة صاحبه مطلقا ام بشرطه كل واحد منهما محدودا
متناهيا الاول ممنوع والثاني مسلم وما استشهد للنتيجة من الشاهد فهما
متناهيان محدودان والله تعالى منزه عن ذلك فان الموصوف بالدخول
والخروج هو الجسم الا ان العرض القائم بالجوهر لا يوصف بكونه داخلا
فيه او خارجا عنه فكذا القديم لما لم يكن جسما لم يوصف بذلك وكذا
العرض لا يوصف بكونه مماسا للجوهر ولا مباينا له لانه ليس بجسم فكذا
القديم والاصل في هذا كله ان الصانع القديم عرف بالدلائل الضرورية
التي لا تندفع لهم وعرف استحالة ثبوت امارات الحدث في القديم
لما ان في ثبوتها حدوث القديم او قدم الحدث والمكان والجهة

من امارات الحدوث وليس من ضرورة الوجود اثبات الجهة
لان نفسي وما قام بها من الاعراض ليست بجهة مني وهي موجودة ولان تقوم
في الوجود ما ليس بقائم ولا ليس من ضرورة الوجود ان يكون فوق الوجود
ما ليس فوقي ولا ان يكون تحت الوجود ما ليس تحتي واذا ثبت هذا في كل
جهة على التعيين في الجهات كلها اذ هي مركبة من الافراد ثبت ان
قيام الشيء وكونه بجهة مني ليسا من لواحق الوجود وضروراته الا يرى
انا لما وجدنا الانفكاك بين الوجود وبين كل معين من افراد الجوهر والجسم
والعرض اعترفنا بوجود صانع ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض لان الصانع
المنزه عن الجوهرية والجسمية والعرضية معقول الدلالة العقل عليه
لانه ليس من ضرورة الوجود واحد من هذه الصفات على التعيين غير انه
ليس بموهوم لان الوهم من نتائج الحس فان الخيال قد انس بالمبصرات ولا سواهم
التي لا يطلع نوع ما راه ولم يحس بموجود يعرى عن هذه المعاني فلا يتصوره
الخيال والوهم ومن اتبع الوهم ولا ينقاد العقل كيف يتوهم صانعا منزها عن هذه
المعاني وهذا من زلل الاقدام ومنشاء ضلال اكثر الخلق فانهم يتبعون الوهم
ويحسبون انهم يحسنون صنعا نعم هذا من الغايات ولكن لا عبرة بذلك

في صفات الله فان جلاله وكماله اعظم من ان يحيط به وهم البشر
الا ترى انه كيف يعجز افهام الخلق عن ادراك ما فيه من المعاني المخلوقة
كالعقل والروح فما ظنك بمن لا يصيب الى مرادة جلاله سهام الاوهام
ويتنزه عما يتصور من الاشكال في الافكار والافهام وما يتمسك به المجسمة
من الايات متشابهة يحتمل وجوها كثيرة فان الاستواء كما يذكر للاستقرار
في قوله تعالى واستوت على الجودي يذكر للتمام في قوله تعالى
فلما بلغ اشده واستوى ويراد به الاستيلاء في قولهم استوى فلان
على بلده قال الشاعر قد استوى بشر على العراق من غير سيف
ودم مهراق وكذا المراد من قوله في السماء انه الوهيته ولا يمكن اجراء لا ذاته
عموم النصوص على ظواهرها للتعارض لانه يقتضي كونه على العرش حسب
كون الملك على السرير وحسب كونه في السماء مع كونه في الارض حسب كون
المظروف في الظرف ومن جاز عليه المكان لا يجوز ان يكون في زمان واحد
في اماكن مختلفة فالمنزه عن المكان اولى بذلك والدلائل العقلية القطعية
لا تقبل التاويل فاما ان نفوض تاويل الايات الى الله تعالى مع اعتقادنا
تنزه ذاته عن المكان على ما عليه السلف واما ان نصرف الى وجه يوافق [illegible] الجهة

ولا يناقض الآية المحكمة وهو ليس كمثله شيء وقوله ولم يكن له كفوا أحد على ما عليه
الخلف **فصل** قيام الحادث بذات الله تعالى لا يجوز خلافا للكرامية
لنا في ذلك النص والمعقول أما النص فقول الخليل صلوات الله عليه لا أحب الآفلين
أي المتغير من دليل أن المتغير لا يكون إلها وأما المعقول فمن وجوه أحدها أنه
لو قبل الحادث لكان قبوله للحادث لا يخلو إما أن يكون القابلية لذاته أو لمعنى
قديم أو لمعنى حادث في ذاته لا جائز أن يكون لمعنى حادث في ذاته لأنه يلزم التسلسل
ولا جائز أن يكون لذاته أو لمعنى قديم لأنه يقتضي يستدعي صحة وجود المقبول
في الأزل وأنه محال ولا يقال قادرية الذات في الأزل لا يصح وجود المقدور
في الأزل فكذا قابليته لا يصح وجود المقبول فيه لأن القادرية تستدعي سبقها على
المقدور دون القابلية يحققه أن قابلية الشيء لغيره هو أن يكون وجود القابل
قابلا لوجود المقبول فيجب أن يكون المقبول جائز الوجود عند وجود القابل
إذ الممتنع وجوده لا يقبله قابل ولكن لا يجب أن يكون القابل سابقا على المقبول
فإن الجسم القابل للصفة والجوهر القابل للعرض يصح وجود المقبول فيهما وجد
القابل ولا يجب أن يكون القابل سابقا على صحة وجود المقبول والله الهادي
والثاني أن القديم واجب الوجود والحادث جائز الوجود وبينهما تضاد

فلو تطرق الجواز في صفاته لكان ذلك منافيا لوجوب وجوده والثالث
لو قدر حلول حادث لذاته أن لم يرتق الوهم إلى حادث يمتنع قبله حادث
يلزم جواز اتصافه بالحوادث أزلا ويلزم منه حوادث لا أول لها وأن ارتقى
الوهم إلى حادث امتنع قبله حادث آخر فذلك الامتناع إما أن كان لذاته أو لا
من زائد وباطل أن يكون لأمر زائد فإن كل أمر زائد يعرض أمكن فرض عدمه فيلزم
تواصل الحوادث أزلا فلم يبق إلا الامتناع لذاته واستحال أن ينقلب الممتنع لذاته
جائزا والرابع أن ما كان من صفات الله تعالى فهو من صفات الكمال
ونعوت الجلال فلو كانت حادثة يلزم نقصان الذات قبل حلولها وتعالى الخالق
ذاته عن صفات الكمال فإنه محال **فصل في إبطال التشبيه** ولما ثبت
أنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ثبت أن لا مشابهة بينه وبين خلقه
ثم المنكرون للتشبيه اختلفوا فيما بينهم في إثبات الصفات ونفيها بناء
على اختلافهم في المعنى الموجب للمشابهة فلا بد من بيان ما يقع به المشابهة
فنقول اختلف الناس في ذلك فزعم أبو هاشم وأبو بكر بن الإخشيد من المعتزلة
أنه الاشتراك في أخص الصفة فإن السواد مع السواد متماثلان لاشتراكهما
في أخص الصفة ومع البياض متخالفان لافتراقهما في ذلك وقلنا لا نسلم

بان السوادين مثلان لا لاشتراكهما في السوادية بل لعدم اختصاص
احدهما بوصف يستحيل على الآخر ولا ينفصل عما يستدل عليه فيقول
لما لم يثبت المماثلة الا باشتراكهما في جميع الاوصاف دل انه لا مماثلة بدونه
فان قيل المماثلة بين المتماثلين انما يقع بما به تقع المخالفة بينهما وبين غيرهما
فالسواد يخالف البياض بكونه سوادا لا بكونه موجودا او عرضا او لونا
دل ان السواد يماثل السواد لكونه سوادا لا غير قلنا المحدث
هل يخالف القديم في صفة الحدوث ام لا ان قلتم لا يخالفه وجب
اشتراكهما في الحدوث وهو محال وان قلتم نعم وجب ان تقع المماثلة
بين المتضادات لاشتراكها في صفة الحدوث ولان السواد مع البياض
مشتركان في مخالفة الجزء باخص صفتيهما فوجب ان يكونا مثلين وهذا محال
ومراد المعتزلة من هذا التحديد نفي صفات الله تعالى احترازا عن التشبيه
وقال الاشعري رحمه الله ان المتجانسين والمثلين هما غيران يسد كل واحد
منهما مسد صاحبه فالتقييد بالمغايرة لان الشيء لا يشبه نفسه ويكون
سادا مسده لان السواد مع البياض لم يكونا مثلين وان اتفقا في
الوجود والعرضية واللونية فدل ان المماثلة لم تتحقق مع المخالفة

بوجه من الوجوه وقلنا يجوز ان يكون الشيء مماثلا لشيء من وجه
مخالفا له من وجه يدل عليه قوله تعالى ومن الارض مثلهن يعني في العدد
وقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل يعني في الكيل لا غير ولان
اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل عمرو في الفقه او في الطب
او في الطول او في القصر اذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب
وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة فحقيقة ان ائمة الكلام استدلوا على
المشبهة في نفي التشبيه فقالوا لو كان الله تعالى مثلا للعالم او لشيء منه
من جميع الوجوه او من وجه لكان محدثا من جميع الوجوه او من ذلك الوجه وذلك
كله محال علم ان المماثلة بجهة انما يكون بعد استوائهما في تلك الجهة بدليل
انهم ادعوا حدوثه او قدم العالم بتلك الجهة وهذا بين بطلان قول من نفى
صفات الله تعالى تحرزا عن التشبيه لانه لا مماثلة بين علمه وعلم غيره
فان علمه دائم شامل للمعلومات ليس بضروري ولا مكتسب وعلم غيره شامل
للمعلومات وهو عرض يستحيل البقاء ضروري او مكتسب فظهر بهذا بطلان
قول جهم والباطنية والمتفلسفة الذين زعموا ان الله تعالى ليس بشيء
تحرزا عن التشبيه لان المماثلة لا تثبت بالاشتراك في الاسم فان السواد

مع البيان شيئان ولا ينافيان ولان الشيء اسم للموجود لما ان لا شيء عبارة
عن العدم حقيقة وعن سقوط القدر مجازا ثم نقول للذين امتنعوا عن
اطلاق اسم الشيء فهل لذاته وجود فان قلتم لا فهذا تعطيل لا تنزيه عن
التشبيه وان قلتم نعم فهذا امتناع عن اطلاق اسم ثبت معناه ولانكم
اذا اعترفتم بكونه موجودا فهل ثبتت المماثلة بين وجوده ووجود غيره
ان قلتم نعم فلا فائدة في امتناع اسم الشيء عليه وان قلتم لا لانه واجب الوجود
وغيره جائز الوجود فلم يثبت لله موجود سواه في وجوب الوجود فكذا
في اسم الشيء حقيقة ان الشيء ليس باسم جنس يمتنع عما وراه مطلق الوجود
لتثبت المماثلة من حيث المجانسة بل هو اسم لمطلق الوجود **فان قيل** انما
يستقيم نفي المماثلة بين القديم والحادث مع نفي الصفات **قلنا** كما
نقدس ذاته عن التشبيه والمثل فكذا صفاته لانها ازلية ابدية لا
نهاية لذاتها ولا لمتعلقاتها واكثر ما تشاجر في هذا الباب فطائفة
غلت في النفي وعطلت وطائفة غلت في الاثبات فشبهت ونحن صرنا الى الطريق
المتوسط بين الغلو والتقصير فاثبتنا صفات الكمال ونفينا المماثلة ردا
على الطائفتين على ذوق ما قال تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير اذ في الآية

اثبات السمع والبصر ونفي المماثلة بابلغ الوجوه لان العرب متى ارادت
التاكيد في نفي المشابهة جمعت بين حرفي التشبيه فتقول ليس كمثل فلان
احد وقيل الكاف صلة زيدت في الكلام للمبالغة وقيل المثل صلة كما قال
تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به يقال ليس هو كالاجسام مسلكه كلام **الكلام**
في اثبات الصفات الثبوتية واذا ثبت ان الصانع قديم وجب من شرط
القديم المنزه عن النقائص عرفنا انه حي قادر عليم سميع بصير اذ لولاها
لكان موصوفا باضدادها التي هي نقائص والقديم منزه عن النقيض
وتلك الدلالة شاملة لجميع صفات الكمال وعرفنا ايضا ثبوت بعض هذه
الصفات وهو الحياة والعلم والقدرة بدلالة الحادثات فان احكام
المصنوع واتقانه دليل كون صانعه حيا عالما قادرا لجري العلم مجرى
البديهة فان من جوز حصول المصادر الموثقة وبناء القصور العالية
واتخاذ السفن الجارية او صدور خط منظوم على ترتيب معلوم ممن ليس
بحي عالم قادر كان عن العقل خارجا وفي تيه الجهل والجا وعند بعض اصحابنا
الحياة مدلول العلم والقدرة دون الفعل فالفعل يدل على علم الفاعل
وقدرته وهما يدلان على حياته اذ يستحيل ثبوتهما بدون الحياة واذا ثبت
انه تعالى

العالم

حي عالم قادر سميع بصير ثبت ان له حيوة وعلما وقدرة بدلالة النص
والمعقول اما النص فقوله تعالى انزله بعلمه وقوله تعالى فاعلموا انما انزل
بعلم الله وقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه وقوله تعالى وهو الرزاق
ذو القوة المتين وهي القدرة فلا يجوز نفي ما اثبت الله تعالى لنفسه واما
المعقول فلان احكام المصنوعات واتقانها يدل على قدرة الفاعل وعلمه
دون تسمية الذات عالما قادرا فان الذات اذا كان له علم وقدرة يتاتى
منه احكام المصنوع واتقانه عالما قادرا ومن لم يكن له علم وقدرة لا يتاتى
منه احكام المصنوع واتقانه وان سمي عالما قادرا تحقيقه ان قولنا عالم
قادر اثبات العلم والقدرة دون الذات المجرد بدليل ان نفي العالمية
والقادرية لا يوجب نفي الذات ولم يصر القائل بانه موجود ليس بعالم متناقضا
كما في قوله موجود ليس بموجود فالقول بعالم لا علم له وقادر لا قدرة له كلام
متناقض يوضحه ان اقتضاء الوصف للصفة كاقتضاء الصفة للوصف
كالمتكلم والمريد لا يكون بدون الكلام والارادة اجماعا ثم العلم له واجب
كالعالمية فلو جاز عالميته بدون العلم لوجوب عالميته لجاز علمه بدون
عالميته لوجوب علمه يؤيد بما ذكرنا ان الموصوف لنفسه او لا لمعنى وراء

ليس من شرطه كون الموصوف حيا كالموجود والحادث فلو كان عالما قادرا
لنفسه وجب ان لا يشترط حيوة الموصوف بها وهم شرطوا ذلك لان هذه
الاسامي مشتقة من المعاني والاسامي المشتقة من المعاني اذا اطلقت على ذات
يراد بها اثبات ماخذ اشتقاقها لا مجرد تعريف الذات كما في اسم المتحرك والساكن
والمتكلم فاطلاقها على الله سبحانه وتعالى لا لاثبات ماخذ اشتقاقها بطريق اللقب والعلم
نوع من الهزء والسخرية كالاعمى يسمى بصيرا او الزنجي يسمى ابيض تعالى الله عن ذلك
تحقيقه ان هذه الاسامي لو لم تكن مفيدة للمعاني بل كانت القابا ولم يستعمل فيها
الا الذات صار تقدير قولنا ان الله تعالى حي عالم قادر سميع بصير قولنا بانه
تعالى ذات ذات ذات فان قيل حصول الفائدة بكل لفظ لا يدل على معنى وراء
الذات فان قولنا لون عرض موجود يحصل بكل لفظ ما لا يحصل بالآخر
ومع ذلك لا يدل على معنى وراء الذات قلنا لان تلك الاسامي لافادة
الخصوص والعموم لا لافادة معنى وراء ما افاده الاسم الآخر فالسواد اخص
اسمائه واللون اعم منه والعرض اعم من اللون والموجود اعم منه فيفيد كل
لفظ ما وضع بازائه من العموم والخصوص وما نحن فيه كل لفظ وضع لاثبات معنى وراء ما وضع
له اللفظ الآخر فلم يثبت معاني تلك الاسامي يلزم ابطال الوضع وتعطيل اللسان

والمعتزلة انزوا بهذه الاسباب وانكروا المعاني والذي دعاهم الى هذا
القول المسائل فيه شبهة منها قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة
والجواب انه انما كفر النصارى لانهم قالوا انه ثالث ثلاثة آلهة يعنون ابا واما وولدا
قدسنا يعني الله ومريم وعيسى فجعلوا مريم وعيسى الهين من دون الله كما نطق
به القران ومن هذا قوله فلا اشك في كفرهم ومنها قوله تعالى وفوق كل ذي علم
عليم ولو كان ذا علم يحصل فوقه عليم وهذا محال والجواب ان المراد من ذي العلم
المخلوق اعلاء للآيات الدالة على ثبوت العلم له او نفيا للتعارض بينهما ومنها ان
علمه تعالى لو تعلق بالمعلوم حسب تعلق علومنا به كان مثلا لعلومنا لان كل واحد
من العلمين يسد مسد الآخر على ان تعلق علومنا بانه لمعلوم وتعلق ذاته به لان تعلق
علمنا بالمعلوم تعلق العلوم وتعلق ذاته تعلق العالمين قلنا المماثلة ان لم تثبت بمجرد
التعلق بطلت الشبهة اذ لا مساواة بين علمه وعلمنا الا في التعلق بمعلوم واحد
وان ثبت المماثلة بمجرد التعلق فقد ساوى ذات الله تعالى علمنا في التعلق فينبغي ان يكون
ذاته مثلا لعلومنا وانه محال وان لم تثبت المماثلة بين ذاته وعلمنا مع المساواة
في التعلق فكذا بين علمه وعلمنا وقوله تعلق ذاته بالمعلوم تعلق العالمين كلام لا طائل
تحته لان تعلق ذاته بالمعلوم ان لم يكن تعلقا يصير المعلوم به معلوما لم يصر الذات به عالما

[illegible]

وان كان تعلقا يصير الذات به عالما فهذا هو تعلق العلم بالمعلوم لا غير ومنها انه تعالى
لو كان له علم فان لم يعلم علمه فهو محال وان علم علمه فان علمه بذاته فهو المدعى وان كان بعلم
بعلم آخر لزم التسلسل وان علم العلم بنفس العلم ففيه جعل العلم والمعلوم واحدا
ولما جاز وجود معلوم بنفسه لم لا يجوز عالم بنفسه وكذا لما جاز كون معلوم
بعلم هو نفسه لم لا يجوز عالم يعلم هو نفسه كما قال ابو الهذيل قلنا علم علمه بعلم
هو نفسه اذ في الشاهد كل من علم شيئا علم علمه بنفس ذلك العلم اذ لو علمه بعلم آخر
لجاز انعدام الثاني فيكون الرجل عالما ولا يعلم علمه وانه محال واما المستحيل ان يعلم بما
ليس بعلم وهو الذات كما تزعم عامة المعتزلة او يعلم بعلم هو ذاته ولا يكون ذاته
علما كما قال ابو الهذيل على ان هذا السؤال وارد في العالمية سواء بسواء ومنها
قولهم لو كانت له صفات اما ان كانت ممكنة لذاتها او واجبة لذاتها لا وجه للاول
لان الممكن لذاته يجوز عدمه وما يجوز عدمه لا يجب قدمه ولا الثاني لوجهين
احدهما ان واجب الوجود لذاته لا يجوز اكثر من واحد والثاني ان الصفة مفتقرة الى
الذات والمفتقر الى الغير لا يكون واجبا وقلنا لم لا يجوز ان يكون الصفة الممكنة لذاتها
واجبة الوجود لوجوب الذات ثم ما علم ان واجب الوجود لا يكون من واحد اذ لم
يكن مستقلا بنفسه ولا نسلم بان افتقار الصفة الى الموصوف ينافي وجوب وجود الصفة

[illegible]

وان الصفة غير الموصوف في الغايب وهذا غير ما وقع فيه النزاع ومنها قولهم
بان عالمية الذات واجبة الوجود والواجب لا يعلل لان الجايز انما يفتقر الى العلة
ليترجح وجوده على عدمه فاذا استبد رجحان الواجب بصفة الوجوب يستغني عن التعليل
وشبهوا الحكم الواجب والجايز بالوجود الواجب والجايز فان القديم سبحانه وتعالى
لما كان واجب الوجود لم يتعلق بمقتض والحادث لما كان جايز الوجود افتقر في وجوده
الى مقتض **قلنا** هذا ايضا ناقض لانكم جعلتم وجوب العالمية علة لامتناع
التعليل وامتناع التعليل في الواجب واجب فيكون هذا منكم تعليلا للواجب فقد
وقعتم فيما ابيتم على ان وجوب العالمية لوجوب العلم ولم تنكروا على من يقول الواجب من الاحكام
يعلل بعلة واجبة كما ان الجايز من الاحكام يعلل بعلة جايزة الا ان الواجب لا يفارق
الجايز في الشرط حتى ان كون الذات حيا شرط لكونه عالما فاذن الغايب شاهدا فكذا
في حكم العلة واستشهاد الخصم بالقديم والحادث لا محصول له لانا لم نحكم بما قالوه
لوجوب وجود القديم بل من حيث انه لما انتفت الاولية عن القديم يستحيل ان يتعلق
بفاعل فاما الموجود لا يعلل شاهدا ومنها قولهم القدم امر وجودي لانه عبارة غايبا
عن نفي العدم السابق ونفي النفي وجود فلو كانت له صفات قديمة لاشتركت
مع الذات في صفة القديم فان لم يتميز الذات عن الصفة بشيء آخر لزم التماثل

بل الاتحاد بين الذات والصفة فيكون الذات صفة والصفة
ذاتا والعلم قدرة والقدرة وذلك محال وان تميز الذات عن الصفة بشيء
آخر وما به المشاركة غير ما به المباينة فيكون كل واحد من الذات والصفة
مركبا من المشترك بينهما ومن المختص بكل واحد منهما ثم المختص بكل واحد منهما
ان كان حادثا يلزم الاتحاد بين الذات والصفة في الازل وايضا قيام الحادث بالقديم
وكل ذلك محال وان كان المختص بكل واحد منهما قديما فاذا اشتركا في القدم لا بد
وان يتباينا بشيء آخر فيلزم التسلسل وانه محال ونحن لا نسلم بان القدم امر وجودي
بل هو عبارة عن عدم كون الشيء مسبوقا بالعدم ونفي الوجود عدم لا محالة
ولئن سلمنا انه وجودي ولكن لم لا يجوز ان الذات مع الصفات يشتركان في القدم
ويختلفان في ذاتيهما الا ترى ان الحوادث اشتركت في الحدوث واختلفت في
الذوات فلم لا يجوز ان ذات الله تعالى وصفاته اشتركت في القدم واختلفت في
الذوات ومنها انا لو فرضنا وجود علم الباري في محل علمنا ليصيران جميعا بالمحل
وانما ينفي شيء واحد شيئين مثلين الا ترى ان السواد ينفي السواد والبياض لانهما مثلان
ولا ينفي الساكن والحموضة لانهما مختلفان **قلنا** هذا الكلام خطأ من وجوه
احدها ان وجود صفة الله تعالى في محل علمنا محال كما فرض ذات الباري في محل

في محل علمنا الحال ثم لو ركبنا هذا الحال كما ذكرتم وقلنا لو فرضنا ذات الباري
في محل علمنا ثم وجد فيه الجهل بان زيدًا في الدار اسفيا جميعًا لان العلم انما ينفي
الجهل لانه تعلق بنفس المتعلق به تعلقًا ما فكذا الذات عندكم فينقلب النكته
عليكم والثاني ان علم الباري لو وجد في محل علمنا فهو علمنا لا علمه والثالث
ان المتضادات جاز ان ينتفي عن المحل بشي واحد فان بوجود البياض ينتفي عن
المحل الحمرة والصفرة والخضرة ولا مماثلة بينها والرابع ان المشاركة بين العلمين
ان تحققت باعتبار التعلق بمعلوم واحد بجهة واحدة لكن اختلفا في نفس التعلق
فان تعلق علمنا بالمعلوم بكسبنا او بمحض تخليق الباري ولا كذلك علمه وكذا المتعلقان
يختلفان فان علمنا عرض مستحيل البقاء غير شامل للمعلومات ضروري او مكتسب فلم يثبت
المماثلة في نفس التعلق ولا في نفس العلم فكيف يثبت المماثلة بين العلمين ومنها قولهم
لو كان لله تعالى علم يعلم لكان محتاجًا الى العلم **قلنا** هذا باطل لانهم يناقضون
بالذات ويكون الذات عالمًا وقادرًا وحقيقته الجواب ان الحاجة لا تكون الا بين
المتغايرين وكذا الحاجة تقتضي ترتفع بالمطلوب فيتحقق ثم ترتفع بوجود ما به
رفعها ولم يكن الذات متعريًا عن العلم لتصور الحاجة واذا فاعها ثم المعتزلة
يجعلون الاصلح على الله تعالى واجبًا والتنبع عن ذلك الى ربوبيته ولم يجعلوه محتاجًا

الى ايجاد الاصلح لابقاء ربوبيته وكذا يجعلونه متكلمًا بكلام احدثه ومريدًا
بارادة حادثة ولم يجعلوه محتاجًا الى الكلام والارادة مع كونها محدثين
ثم يلزمون خصومهم باثبات الصفات اثبات الحاجة فهذا غاية الاو
ومنها قولهم ان حد الغيرين هو الشيئان او الموجودان فلو كانت له صفة
لكانت غير الله تعالى والقوم بقدم غير الله تعالى محال **قلنا** تحديد الغيرين
بالشيئين او الموجودين باطل لان الغير من الاسماء الاضافية ولهذا لم يطلق
على ذات الا باعتبار وجود آخر والموجود والشي ليسا من الاضافيات ولفظ
الجامع لفظ المحدود بمنزلة الاسمين المترادفين لا تفاوت بينهما وثما قال
ابو هاشم ان الغيرين مذكوران لا يكون احدهما جملة يدخل تحتها الآخر احترازًا عن
الواحد من العشرة فاسد ايضًا لان المذكور كاسما دل الموجود يتناول المعدوم
والغير لا يطلق على المعدوم لغة وكذا المذكور ليس من الاسماء الاضافية وكذا
من قال الغيران هما اللذان يصح ان يعلم احدهما ويجهل الآخر فاسد ايضًا لان الشي
الواحد يعلم بجهة ويجهل بجهة اخرى كمن يعرف السواد انه لون ولا يعرف انه
مستحيل البقاء ففيه جعل العرض الواحد شيئين متغايرين وكذا من قال الغيران
اثنان لان الغيرين لو كانا اثنين لكان الغيران اثنا والاثنين ليس بمستعمل ولان الاثنين لو كان مستعملًا

لان عبارة عن الواحد والواحد لا يصلح ان يكون حدا للغير لانه ليس من
الاسماء الاضافية ثم لا حاجة بنا الى اثبات حد الغيرين لان الخصوم
هم الذين يريدون نفي الصفات بعلة انها اغيار للذات فيتبرع بذلك فنقول
حد الغيرين عند اصحابنا هو الموجودات الذات يصح وجود احدهما مع عدم
الاخر لان الغيرين ما كانا غيرين لكونهما حادثين او جسمين او عرضين او لكون احدهما
جسما والاخر عرضا لوجود المغايرة بين العالم وصانعه مع انعدام هذه
المعاني وكذا انما كانا غيرين لكون احدهما حادثا والاخر قديما لوجود المغايرة
بين الحادثين وكذا انما كانا غيرين لقيام المغايرة بهما لجريان التغاير بين الاعراض
وان كان يستحيل قيام المعنى بها ولا لكونهما موجودين لانه ينتقض بالواحد
من العشرة والبدن من الادمي لا تغاير بينهما وان كانا موجودين وهذا لان
العشرة اسم يقع على هؤلاء الافراد وكان هو منها ولا تكون العشرة مع اغياره فلو كان
الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة واذا بطلت هذه
الوجوه لم يبق الا ما ذكرنا فعلى هذا لا مغايرة بين الله تعالى وبين صفاته لان
قولنا الله لم يصدق على ذات يخلو عن صفات الالهية وبعض الداخل في الاسم
لا يكون غير الداخل في الاسم كالواحد من العشرة والفقه من الفقيه وكذا

اصحاب الصفات من يقول انا لا اتعرض للفظة الغير بالنفي ولا بالاثبات
بل اقول الله موجود وله صفات يستحيل عليها العدم كما يستحيل على الذات
واثبت هذه الصفات بالدليل على ما اثبت الذات واقول لا يتصور بقاء
الذات مع عدم الصفات ولا بقاء الصفات مع عدم الذات ولا حاجة
الى التسمية بالغير وعدم التسمية فان كان في مثل هذا يطلق عليه اسم الغير
لا ابالي بعد ان لا اجوز بقاء الذات مع عدمهما ولا بقاءهما مع عدم الذات
ولا اجوز غير الذات قائما بذاته موصوفا بصفات الكمال وان كان
اسم الغير لا يطلق على ذلك فلا منفعة لي فيه ايضا ولا حاجة بنا الى معرفة
حقيقة هذا الاسم في اللغة بل الحاجة الى اثبات قديم له صفات الكمال ونفي ما وراء
قديم واحد اذا كان ذلك الثاني قائما بالذات موصوفا بصفات الكمال وشبهها
قولهم انكم اذا قلتم ان الله تعالى قديم هذا اثبات ذات ام اثبات معنى لا يستقيم
ان يكون اثبات ذات لان قول من يقول انه ليس بقديم ليس بنفي الذات ولئن
قلتم انه اثبات معنى فان مذهبكم يبطل لانكم تقولون ان علمه قديم وكذا كل
صفة والصفة لا يوصف بما هو معنى وكل عذر لكم في هذا فهو عذر لنا في الخلاف
قلنا من قال من اصحابنا القديم اثبات الذات وصفة القدم استغنوا

عن اطلاق القديم على الصفة وان كانت ازلية ومن اصحابنا من يقول القديم
اثبات الذات ونفي البداية وهذا الاسم مطرد في كل ما انتفت عنه البداية
ذاتا او صفة بخلاف ما يقوله النظام في العالم وسائر الصفات لان اسم
العالم والقادر موضوع لاثبات القدرة والعلم دون نفي الجهل والعجز في الشاهد
وكذا لا يطرد هذا الاسم في كل ما انتفت جهله كالجمادات على ان هؤلاء
يفسدون مذهبهم فيقولون معنى قولنا ما ليس لوجوده ابتداء ليس هو نفي
البداية بل مرادنا انه لا يتوهم لوجوده ابتداء الا وهو موجود قبله الى
ان يتناهى الوهم ولا ينتهي فاذا القديم على هذا التفسير اسم لموجود حاصر وهو الذي
وجوده غير متناه بخلاف العالم فانه اسم لاثبات ماخذ الاشتقاق على ما مر
وقيل القديم قديم بنفسه لانه بنفسه متقدم على غيره فهذا الاسم
ينطلق على الحالة الاولى بخلاف الباقي فانه باق بالبقاء لا بنفسه لتخلف
البقاء عن نفسه في اول احوال وجوده وعلى هذا لا يجوز ان يكون صفات الله تعالى
باقية ببقاء هو نفسها لعدم انفكاك البقاء عنها على ما بينا ومنها
قولهم ان صفات الله تعالى باقية عندكم ان تكون باقية بالبقاء او بلا بقاء
فان قلتم ان الصفة باقية بلا بقاء لم لا يجوز ان ذاته عالم بلا علم وان قلتم

ان الصفة باقية بالبقاء يلزم قيام الصفة بالصفة قلنا ان كل صفة
من صفات الله تعالى يكون صفة لله تعالى ويكون بقاء لنفسه فيكون باقيا ببقاء
هو نفسه فيكون العلم علما للذات وكان الذات به عالما ويكون بقاء العلم لنفسه
فيكون باقيا ببقاء هو نفسه وكذا بقاء الله تعالى بقاء لنفسه ايضا فيكون الله تعالى
به باقيا وهو بنفسه ايضا باق كما ان الشيء يعلم بالعلم ثم العلم ايضا يعلم
هو نفسه لان نفسه علم ولا يقال لما ان بقاء الله تعالى اذا جعل بقاء للذات يستحيل ان
يكون بقاء لنفسه والا يلزم حصول باقيين ببقاء واحد وانه محال لانا نقول حصول
باقيين ببقاء واحد انما يستحيل اذا افتقر كل واحد من الباقيين ببقاء على حدة فاما
اذا كان احد الباقيين ببقاء لنفسه ثم يقوم بالآخر فلو كان واحد منهما باقيا ببقاء
واحد ولا استحالة في ذلك لعدم علم استحالة العلة وهو قيام بقاء واحد بذاتين
ولنعتبر بكون الجسم فان الجسم به كائن ونفس الكون كائن يكون هو نفسه فيحصل كائنان
بكون واحد بعد ان كان احد الكائنين هو نفس الكون فكذا هنا جاز وجود باقيين
ببقاء واحد اذا كان احد الباقيين باقيا في نفسه فان قيل لو جاز ان يكون بقاء
الله تعالى بقاء للذات وبقاء لنفسه لجاز ان يكون علم الله تعالى علما للذات
وعلما لنفسه فيكون الذات عالما والعلم عالما قلنا هذا محال لان العلم لا يتصور لنفسه

ان يكون حيا فلا يتصور ان يكون عالما ولان العلم بقاء لنفسه لم يجز ان يكون
علما لنفسه كيلا يلزم استفادة الوصفين المختلفين من شيء واحد لشيء واحد وهذا
بخلاف العلم فانه علم للذات وليس بقاء له وبقاء لنفسه وليس بعلم لنفسه
ولا احالة في ذلك وانما الاحالة فيما قاله المعتزلة انه عالم لذاته قادر لذاته
فيكون عالما بما كان قادرا ويلزم ان ما كان معلوما كان مقدورا له الا ترى
ان الجسم لما كان متحركا بالحركة والزوال عن المكان الاول والحركة والزوال بمعنى
الحقيقة واحدة لزم ان يكون كل زائل متحركا وكل متحرك زائلا كذا المعلوم والمقدور
اذا صار معلوما ومقدورا بذات واحدة وليس كذلك فان المعلوم اعم من المقدور
ولا يلزم من كلام الله تعالى فانه واحد وهو امر ونهي ولا يلزم ان يكون مامورة منهية
لان مشايخنا من يقول انه في الازل لا يكون امرا وانما التقسيم في دلالته
وقال ابو الحسن الاشعري انه امر ونهي في الازل ولكن لا يمتنع من القول بانه
مامورة منهية من وجه لان الامر بالشيء نهي عن ضده على انه يقول كلامه امر
ونهي لكن لا بد من اختلاف محلهما فان كان معلوماته لم مقدوراته على الوجوب
فان قيل السواد بنفسه يوافق السواد وبنفسه كما يخالف البياض ولا
يجب ان يكون منافيه هو مخالفه قلنا لان الشيخ ابو الحسن الاشعري

السواد يوافق السواد بنفسها ويخالف البياض بنفسها لاستحالة توهم
الموافقة والمخالفة في الشيء الواحد اذا انفرد بالوجود فان قيل لو جاز ان يكون
علم الله تعالى وقدرته صفة له ويكون بقاء لنفسه حتى يكون باقيا ببقاء هو نفسه
لم لا يجوز ان يكون العرض القائم بالجسم بقاء فيكون باقيا ببقاء هو نفسه قلنا لان
العرض لا يجوز ان يكون بقاء لان كل عرض حادث وفي اول ما حدث في الوجود لم يكن بقاء فلم
يكن باقيا ببقاء هو نفسه لان نفسه ليس ببقاء وهذا بخلاف صفات الله فانها لم تكن محدثة
ليكون لها حالة لا يوصف بالبقاء فيثبت بهذا ان لا نقول ببقاء بلا ابقاء ولا بقيام
صفة بصفة فصل صانع العالم عالم بالموجودات والمعدومات لا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السموات لان الموجب للعلم والعالمية كون الذات
مستلزمة حصول صفة العالم ونسبة الذات الى الكل على السوية فلم يكن ذاته بان
يكون موجبه للعلم والعالمية في البعض اولى من الباقي واحتج الشيخ الامام ابو منصور
الماتريدي فقال انه تعالى اذ خلق كل الجواهر التي لم يمتحن في مصالح الممتحنين المكلفين
وخلق كل شيء اريد به البقاء مع خلق ما به بقاؤه علم انه يعلم كيفية كل شيء وحاجته
وما به القوام والمعاش ولا قوة الا بالله وقال هشام بن الحكم احد روساء الرافضة
وهشام بن عمرو احد روساء المعتزلة انه لم يكن عالما بما وراء ذاته اذ كان ذلك معدوما

هذا

وتعلق العلم بالمعدوم محال. وقلنا في النبوات إن العقل يعلم الدين بأنه
أن وجود الفعل المحكم المتقن يدل على علم فاعله قبل وجود المفعول إذ لا أن حصول
العلم بعد وجود المفعول في أحكامه وإتقانه فمن لم يجوز العلم بالمعدوم فقد
جحد وجود الأفعال المحكمة صادرة لا عن علم فاعلها وهذا مكابرة العقل. ثم
يقال لهؤلاء إن الله تعالى هل أخبر في كتابه عما يكون في المستقبل من أحوال القيامة وغيرها
فإن قالوا نعم يقال لهم أخبر عن علم أو لا عن علم فإن أقروا عن علم فقد أقروا بكون انه اخبر
المعدوم معلوما وإن أنكروا الخبر بذلك أو العلم به فقد هدموا أديانهم. وروي
عن جهم بن صفوان الترمذي أنه كان يقول إن الله تعالى لم يكن في الأزل عالما حتى خلق
لنفسه علما فصار عالما. وفي القدرة عنه روايتان. وهذا باطل لأنه إن خلق
القدرة لا بالقدرة فهو محال. وإن خلق القدرة بالقدرة كان الكلام في القدرة
الثانية كالكلام في القدرة الأولى لأنه لو خلق العلم قبل القدرة فخلقه بلا قدرة
محال. ولو خلق القدرة قبل العلم فخلقها مع أحكامها بلا علم محال. وهذا أبو إسحق
حكاية عن الأطباء في إبطاله. وقالت الإلهية من الفلاسفة إن الله تعالى عالم بالكليات
وأنكروا علمه بالجزئيات. وأبو الحسين البصري أحال العلم بأن الشيء سيوجد
نفس العلم بوجوده فلا جرم التزم وقوع التغير في علم الباري بالجزئيات المتغيرة.

وشبهتهم في ذلك أنه لو كان عالما بأن زيدا في الدار عند كونه فيها قبل خروجه
من الدار إن بقي علمه بكونه فيها يكون جهلا لا علما وإن لم يبق علمه بذلك كان تغيرا
والتغير على الله تعالى محال. قلنا ليس العلم عبارة عن حصول صورة مساوية
للمعلوم منطبعة في نفس العالم كما هو قول الفلاسفة ليتعدد العلم بتعدد
الصورة المساوية بل العلم عبارة عن صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به فكان
العلم صفة ينكشف به الشيء كما هو إن كان زيد في الدار ففي الدار وإن كان
خارجها فخارجها وكان انكشاف الشيء كما هو شرطا لتحقق العلم كيف يكون
مزيلا له. تحقيقه إنا إذا علمنا لطلوع الشمس من مشرقها في الغد وفرضنا استمرار
هذا العلم إلى طلوع الشمس وبعده لا نشك بأن العلم الواحد يفيد لنا الإحاطة
بأنه سيكون الطلوع وأنه كائن وأنه قد كان فعلمنا أن العلم بأن الشيء الواحد
سيوجد نفس العلم بوجوده إذا وجد. وإنما يحتاج الواحد منا إلى علم آخر
لأجل طريان الغفلة على العلم الأول ولما امتنع طريان الغفلة والنسيان على الباري
تعالى فلا جرم علمه بأن الشيء سيوجد نفس علمه بوجود ذلك الشيء إذا وجد.
فإن قيل العلم بأن الشيء سيوجد غير مشروط بكونه موجودا في الحال وكونه عالما
بوجوده مشروط بوجوده في الحال وما يكون مشروطا بشيء لا يكون عين ما لا يكون مشروطا

وبما هو شرط لتحقق العلم

بذلك الشيء وقلنا سلمنا ان من شرط العلم بوجود الشيء وجوده ومن شرط
العلم بعدمه عدمه ولكن هذا لا يكون قادحا في اتحاد العلم فان العلم صفة
ينكشف بها الشيء كما هو وهذا المعنى مشترك بين الصورتين متحد في الحالين وانما
الاختلاف في شرط تحقق هذا الموجود والمشترك ولا يلزم من اختلاف الشرط
اختلاف المشروط يوضحه ان اختلاف الاحوال في شيء واحد لا يزيد على الاختلاف
بين الذوات المختلفة والعلم لم يتعدد بتعدد الذوات فلان لا يتعدد بالاحوال
والذي يحقق هذا انه اذا حدث لنا علم بوجود شيء يعلم العلم به بنفس ذلك العلم
اذ لو علمناه بعلم آخر لتسلسل الى غير نهاية فيكون ذات العلم واحدا وله تعلقات
مختلفات فاذا جاز احاطة علم واحد بمعلومين مختلفين في حقنا فلان يجوز في حق
البارئ تعالى وتقدس مع اتحاد علمه وتنزهه عن التغير اولى فان قيل لو كان
الله تعالى عالما بجميع الجزئيات التي توجد في لا يزال لكان عالما بكل ما يصدر
من افعالهم وبما لا يصدر عنهم وكل ما علم الله تعالى وجوده امتنع عدمه وما
علم عدمه امتنع وجوده فلم يبق لشيء من الجواز بقدرته على الفعل والترك
ويلزم ان يكون التكليف والامر والنهي عبثا قلنا خلاف معلوم الله تعالى
لا يكون محالا لان نفس الامر والا لم يكن قادرا لانا نعلم انه يصح تركها وما لم يخلق

مطلب كل ما علم الله عدم وجوده امتنع عليه فيلزم ان يكون التكليف

22

لم يصح خلقها ولان العلم بالوقوع تبع الوقوع اذ العلم تابع للمعلوم والقدرة
على الايقاع اصل الوقوع والتبع من الشيء لا يكون منافيا للاصل تحققه ان
الله تعالى يوصف بالقدرة على ان يخلق ما علم انه لا يخلقه كالقيامة الآن
ولم يكن قدرته عليه قدرة على ان يجعل علمه غير علم لان العلم بالوقوع اذا كان
تابعا للوقوع فلو وقعت القيامة الآن لكان عالما بوقوع القيامة لا بعدمه
فلا يتصور ان يصير علمه غير علم وتبين ان العلم بعدم وقوع الشيء لا يمنع القدرة
على ايقاعه والا لم يكن قادرا على ايقاع القيامة الآن ثم نقول لهم ان الله تعالى
هل كان في الازل عالما بان يوجد العالم ام لا لا جائز ان لا يكون عالما لانه تجهيل
محض وذلك باطل واذا كان عالما بذلك فلا بد وان يبقى ذلك العلم الازلي زمان
وجوده اذ القديم لا ينعدم واذا بقي بان يوجد زمان وجوده ثبت الاتحاد في ذات
العلم حال وجود العالم وعدمه وانما الاختلاف في نسبة العلم واضافته
الى المعلوم باختلاف حال المعلوم يحققه انه بقي ذات العلم وانقطع نسبته عنه
وجوده المنتظر الى وجود الواقع علم ان العلم لم يتبدل اذ انه تبدل النسبة
ولا تعلق للخصوم بظاهر الآيات من قوله تعالى ان يعلم الله في قلوبكم خيرا وقوله تعالى
حتى نعلم المجاهدين لان الاستقبال انما يكون في تحقق المعلوم فعل الى العلم كونه حيث

لا مقصود وقوع كاين الآن والعلم الازلي محيط به فلا ارتباط بينهما حتى
المعين بانفكاك احدهما عن الاخر ولان الجزاء من الله تعالى انما يكون على العمل لا على العلم
فاطلق لفظ الاستقبال على العلم واراد العمل قال الله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا
الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم اي وان لم يقع منكم جهاد وصبر
على البلاء وقوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا لان الابتلاء من الله تعالى ليس لسبب لم يوجد
العلم كما في حق من يجوز عليه الجهل بالعواقب بل ليظهر ما علم في الازل على ما علم
وكذا المراد من قوله تعالى لنعلم من يتبع الرسول لنعلم كائنا ما قد علم انه يكون
ولنعلم موجودا ما قد علم انه يوجد وكذا بقوله تعالى لنعلم اي الحزبين اي
لنظهر ما كنا علمناه على ما علمنا وكذا بقوله تعالى لننظر كيف تعملون اي لنظهر
عملكم على ما كان علم واستعمال لفظ ترجي في قوله تعالى لعله يتذكر او يخشى
من الله تعالى واجب تكون ذلك اخبار عن القطع او ذكر ذلك لترجية غيره ليفعل
ذلك الفعل رجاء منه ان يحصل المقصود فصل الصانع تعالى وتقدس
قادر خلافا للفلاسفة ومعناه ان تاثيره في وجود العالم بالقدرة والاختيار
لنا في ذلك ان الباري تعالى وتقدس لو كان موجبا بالذات لا بالقدرة والاختيار
فتاثيره في وجود العالم ان لم يتوقف على شرط يلزم من قدمه قدم العالم وقد
ابطلناه

وان توقف على شرط فذلك الشرط ان كان قديما عاد الالزام وان كان
حادثا فالكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم التسلسل فيلزم منه حوادث لا اول لها
واذا بطلت هذه الاقسام كلها ثبت انه تعالى قادر مختار فان قيل لم قلتم بانه لو كان
موجبا بالذات يلزم من قدمه قدم العالم وجاز تخلف الاثر عن الموجب المانع او جاز
ان يكون موجبا لذاته وجود العالم في لا يزال في وقت مخصوص الا يرى ان القدرة لما
لم يكن موجبة لوجود المقدور ولكن كانت موجبة لصحة وجود المقدور ثم انه تعالى
قادر في الازل لم يصح وجود المقدور قلنا لو كان موجبا بالذات لكان وجوده علة
لوجود العالم وانفكاك المعلول عن علته لا يجوز فلا يتصور لوجود المعلول مانع بعد وجود
العلة الا يرى ان قيام الحركة او السكون بذات لما كان علة لصيرورة الذات متحركا
او ساكنا لم يتصور وجود المانع عن المعلول بعد وجود العلة ولا يجوز ايضا ان يكون
العلة موجبة لوجود المعلول في وقت دون وقت بل المعلول لا ينفك عنها بخلاف القدرة
الازلية فانها وان اوجبت صحة المقدور لكن وجود الحادث في الازل غير مقدور فلا يرد
نقضا فان قيل اذا جاز تراخي المقدور وصحته عن القدرة الازلية لم لا يجوز تراخي وجود
العالم عن الموجب الازلي الى وقت مخصوص فان الازل مناف لحدوث العالم فكان تحقق الازل
كالمانع لحدوثه قيل له الجواب عنه من وجوه احدها ان نسبة الموجب بالذات الى جميع
الاوقات

على التسوية فلو اختص تعلقه بوقت لزم اختصاص الايجاب بذلك الوقت بدون مخصص
ومرجح ولا يلزمنا ذلك في القدرة والارادة لان الارادة شانها التخصيص والترجيح والثاني
ان تأثير الموجب بالذات في العالم ان كان مشروطا بحضور الوقت الذي وجد فيه العالم بوجود
العقيم الذي ذكرنا في العالم في ذلك الشرط فان تأثير الموجب الازلي في ذلك الشرط ان لم يتوقف
على شرط او توقف على شرط قديم يلزم قدم ذلك الشرط الحادث وان توقف على شرط آخر
حادث لزم التسلسل وانه باطل والثالث ان القدرة الازلية لا توجب المقدور وانما تصحح
وجوده في لا يزال لانه هو المقدور دون وجوده في الازل اذ وجود الحادث في الازل
غير مقدور وهذا بخلاف القديم الموجب بالذات فانا ندعي قدم العالم بدل حدوثه بتقدير
تعلق وجوده به ولا احالة في ذلك انما الاحالة في وجوده بصفة الحدوث في الازل
ولو سلم احالته في الازل على ذلك التقدير لكن لا يستحيل وجوده قبل وقته الذي وجد
بمقدار متناه اذ لم يصر بذلك ازليا وكذا قبل ذلك المقدار بمقدار آخر متناه الى ما لا
يتناهى ويلزم من ذلك وجود العالم قبل وجوده لانه لا يفرض وقت لوجوده الا والموجب
بالذات موجود والاول الناشئ منعدم فوجب الاعتراف بقادر مختار كيلا يلزم هذا المحال
ثم الفلاسفة ان امكنهم ان يتخلصوا عن خصوص الوقت بدعوى قدم العالم مع ظهور بطلانه
لم يتخلصوا عن خصوص الصفات اذ العالم مخصوص بهيئة خاصة ومقدار معين مع ان غيرها
وكان يقابضها في العقل ممكنا

فان

فان حركات بعض الافلاك من الشرق الى الغرب وبعضها من الغرب الى الشرق وكذا
بعض السيارات تختص بسرعة السير وبعضها ببطء السير وعكس ذلك ممكن في العقل
والذات القديمة لا تناسب بعض الجهات دون البعض فكيف تعين هذه الهيئة والكمية
مع انهما وتساويهما من كل وجه ولذا اختلاف المتخالفات وتباين المماثلات في الصفات
مع اتحاد نسبتها دليل على وجود الصانع قادر يفعل ما يشاء بقدرته ويحكم ما يريد
بعزته والى هذا المعنى اشار قوله تعالى تسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض
في الاكل ان في ذلك لايات لقوم يعقلون **فصل** اتفق العقلاء على انه تعالى حي ثم
اختلفوا في معناه فذهب الجمهور من الفلاسفة وابو الحسين البصري الى ان معناه انه
لا يستحيل ان يكون عالما قادرا فليس هناك الا الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع
وذهب الجمهور منا ومن المعتزلة الى انه صفة والحجة لنا انه لولا اختصاص ذاته
بما لاجله صح ان يعلم ويقدر دون الاخر لم يكن حصول هذه الصحة اولى من لا حصولها
فصل الباري جل جلاله سميع بصير وهما صفتان زائدتان على العلم وقالت
الفلاسفة وابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري انه عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات
وتلزمهم بهذا القول ان الواحد منا اذا علم حصول صوت مسموع او لون مرئي بخبر الصادق
بوجوده يكون سامعا رائيا فلو كان الاعمى بصيرا والاصم سميعا لنا انه تعالى حي والحي

اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة فلو لم يتصف بها اتصف بضدها
وضد السمع والبصر نقص والنقص على الله تعالى لا يجوز ولا يلزم على هذا سائر
الادراكات من الشم والذوق واللمس فان فقدها نقصان لان المحققين من اهل
الحق صرحوا باثبات انواع الادراكات مع البصر والسمع والعلم الذي هو كمال
دون الاسباب التي هي مقترنة بها في العادة من المماسة والملاقاة كما جوزوا
ادراك البصر من غير مقابلة بينه وبين المبصر لكن لما لم يرد الشرع الا بلفظ العلم
والسمع والبصر لم نطلق غيره ولانه تعالى وصف ذاته بهما ولا شك ان لفظ
السمع والبصر ليس حقيقة في العلم بل مجاز فيه وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز
انما يجوز اذا لم يمكن تقريره على الموضوع ق ح بعد الخصم محتاجا الى اقامة
الدليل على امتناع اتصافه بالسمع والبصر تحقيق ما ذكرنا ان العلم صفة كمال
والسمع والبصر كمال ثان للعلم فان من علم شيئا ثم رآه وسمعه استفاد من ذلك كمالا
فيجب ان يكون ذلك الكمال حاصلا للباري والمعتزلة انما اولوا السمع والبصر بالعلم
لمعنيين احدهما انهم لا يثبتون لله تعالى صفة في الازل فلم يمكنهم اثبات السمع والبصر
الازليين ولا حادثين لانه ليس بمحل للحوادث والثاني ان ذاته مستحيل الرؤية فلم يمكنهم
القول بكونه رائيا لنفسه في الازل ولا سامعا لكلامه لحدوث الكلام عندهم

الكلام اي نفي الحدوث عن كلام الله تعالى الباري عز وعلا متكلم بكلام واحد ازلي
قائم بذاته ليس من جنس الحروف والاصوات وهذه العبارات تسمى كلام الله تعالى
لدلالتها عليه فان عبر عنه بالعربية فهو قرآن وان عبر بالسريانية فهو انجيل وان عبر
بالعبرية فهو توراة والاختلاف في العبارات المؤدية لا في المعنى كما ان الله تعالى يسمى
بعبارات مختلفة باختلاف الالسنة وفي لسان واحد بالفاظ مختلفة والمسمى واحد وزعم جمهور
المعتزلة ان كلام الله تعالى عرض حادث احدثه الله تعالى في محل فصار به متكلما وكلامه من
جنس الحروف والاصوات وكذا عند الحنابلة الكلام حروف مؤلفة واصوات مقطعة على
وجه مخصوص فيكون الحروف كلاما مكتوبا او مقروا وعند الاشعري ما هو مدلول العبارة وكلام
دون المكتوب حتى ما في المصحف وما في اللوح المحفوظ لا يكون كلاما عنده لنا لو كان كلام الله
لو كان مخلوقا اما ان خلقه في ذاته كما زعمت الكرامية فيصير محلا للحوادث واما ان
خلقه لا في محل وهو محال ولا قائل به على انه لم يكن ذاته به متكلما لعدم الاولوية
ولو خلقه في محل آخر كما زعمت المعتزلة فيكون المتكلم هو المحل اذ المتصف بالصفات محالها
ويشتق اسم الفاعل منها لمحالها دون موجدها كالحركة والعلم والقدرة والسمع والبصر
فان قيل ما وجد بخلق الله تعالى ان لم يمتنع اتصاف المحل به كان صفة للمحل كالسواد
والبياض والكلام في الحي وما يمتنع اتصاف المحل به كان صفة للموجد كخلق الكلام في الجماد

لاستحالة كون الجماد والموات متكلما **قلنا** لا نسلم امتناع اتصاف الجماد بالكلام اذا
قبل الكلام ووجد فيه وانما يستحيل وصفه بالكلام ان لم يقبل الكلام واستحال وجود
الكلام فيه ولان المصحح للاتصاف ان كان هو المحلية وجب ان يكون المتصف بالصفات هو
المحل دون الموجد وان كان المصحح هو الايجاد وجب ان يكون المتصف بالصفات هو الموجد
لا المحل فاثبات الاتصاف به للموجد تارة وللمحل اخرى تحكم بلا دليل وتفرقة بدون الفرق
على ان المعتزلة ناقضوا انفسهم حيث قالوا في مسالة خلق الافعال لو كان افعال
من العباد من الكفر والايمان والطاعة والعصيان مخلوقة لله تعالى لكان المتصف بهذه
الصفات هو الله تعالى مع صلاحية الاتصاف بهذه الصفات للعباد والثاني ان الحي
يصح اتصافه بالكلام والله تعالى موصوف بالجلال وما كان صفة لله تعالى نعوت صفات
الكمال ونعوت الجلال فلو كان حادثا لكان موصوفا بضده وهو نقص تعالى الله عن ذلك
فان قيل جاز ان يكون عاريا عن الكلام وضده في الازل كما يعرى عن الحركة وضدها في الازل
قلنا المدعى ان ما لا يستحيل وصفه به لا يعدم الا بوجود ضده والكلام من هذا
القبيل بخلاف الحركة والسكون لانه يستحيل وصفه بهما فلا يلزم من عدم احدهما وجود
الآخر والثالث ان الكلام لو كان حادثا لكان المنفي عنه في الازل ثابتا فالمنفي في الازل
ان كان لذاته يستحيل ان يصير متكلما مع قيام ذاته الموجب للتعري وان كان المعنى قائم به

فان كان المعنى باقيا فكذلك وان انعدم ذلك المعنى ثم قبل الكلام كان ذلك
المعنى حادثا اذ القديم لا ينعدم والذات لم يخل عن الكلام ومن ذلك المعنى الحادث
وما لا يخلو عن الحادث حادث والرابع ان الكلام لو كان حادثا لكان عرضا
مستحيل البقاء فما نزل من القرآن انعدم لاستحالة بقائه فلم يبق اليوم لله تعالى
كلام ولا امر ولا نهي وبطلت الشرائع وبقاء الشرائع عندنا انما كان لان النبي
ونهيه وان كان عرضا لكن كان ما يظهر من الامر الالهي تعالى ونهيه الدالين عليهما
بقي الحكم لبقاء امر الله تعالى ونهيه وما يقول المعتزلة للتخلص عن هذا الالزام ان كلام
الله تعالى وان انعدم ثبتت الشرائع لبقاء الاجماع على تلك الشرائع كلام باطل لان الاجماع
كان حجة بالقرآن فيبطل بانعدام الكلام وللخصوم اسولة نقلية وعقلية فمن
النقلية قوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا والجعل والتخليق واحد وقوله تعالى
وما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون والتمسك به بثلاثة اوجه احدها انه جعل القول جزاء للارادة والجزاء
لا بد ان يكون بعد وجود الشرط فيكون قوله حادثا والثاني انه ذكر يكون الكاين
بحرف الفاء وانه للتعقيب فيقتضي ان يكون المكون عقيب قوله كن من غير فصل والمتقدم
على الحادث بزمان لا يكون قديما والثالث ان قوله كن مركب من حرفين متعاقبين لا يمكن

النطق بهما في وقت واحد وله بداية ونهاية فلا يكون قديمًا قلنا النصوص
دلت على حدوث الحروف والأصوات ولا نزاع في ذلك وإنما ندعي قدم القرآن
بمعنى آخر وهو الذي يدل عليه الحروف والصوت وفي هذه الآية ما يدل على أن المراد
بقوله كن الصفة الأزلية لا هذا الحادث فإن إحداث الحادث بالحادث يؤدي
إلى الدور أو التسلسل وذلك باطل على أن قوله كن فيكون كناية عن كمال القدرة ونفاذ
المشيئة ومنها قولهم كلام الله تعالى مع توحده لو جاز أن يكون أمرًا ونهيًا
وخبرًا لجاز أن يكون القديم سبحانه وتعالى حيًا عالمًا قادرًا بالذات قلنا الكلام
واحد فله ضد واحد وكونه أمرًا ونهيًا وخبرًا من أوصافه وخصائصه فمن الأمر
بالشيء نهي عن ضده وإخبار عن حسنه وقبح ضده فكان ذلك بمثابة كون السواد
لونًا عرضًا حادثًا موجودًا من حيث إنها أوصاف موجود واحد لما أنكر أن يدرك
انه جهاته بخلاف كون الذات حيًا عالمًا قادرًا فإن لكل وصف خاصية تخالف
وصف الآخر وفائدة تخالف فائدة الآخر وله مخصوص وضده ضد يخالف ضد الآخر
ولا يمتنع وجود بعض هذه الأوصاف مع ضد صاحبه فيكون عالمًا غير قادر وعلى العكس
أيضًا فلم يمكن اندراج هذه الأوصاف مع اختلاف خصائصها وفوائدها تحت صفة
وجود واحد فكان هذا بمنزلة كون الصفة الواحدة علمًا وقدرة وحياة وكون

علمًا ولونًا ورائحة وهذا محال ومنها قولهم إن الله تعالى أخبر عن إرسال نوح
عليه السلام بلفظ الماضي في قوله إنا أرسلنا فلو كان كلامه أزليًا يلزم الإخبار
عن وجود ما لم يكن موجودًا وإنه كذب وكذا موسى عليه السلام بخلع النعال ويحيى عليه السلام
بأخذ الكتاب ولا يحسن في العقل أن يقول يا موسى اخلع نعليك يا يحيى خذ الكتاب مع أن
هناك ليس موسى ولا يحيى ولا النعل ولا الكتاب قلنا قائم بذات الله تعالى خبر إرسال
نوح والعبارة عنه قبل إرساله إنا نرسل وحين لو أخبر آدم عن إرسال نوح لقال
إنا نرسل وبعد إرساله إنا أرسلنا واللفظ يختلف باختلاف الأحوال والمعنى القائم
بذاته لا يختلف وكذا قوله تعالى اخلع نعليك لفظ يدل على أمر والأمر اقتضاء وطلب
يقوم بذات الآمر وليس من شرط قيامه أن يكون المأمور موجودًا إذا وجد المأمور
كان مأمورًا بذلك الاقتضاء من غير تجديد اقتضاء كما أنه ليس من شرط قيام العلم
أن يكون المعلوم موجودًا فكم من شخص ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم منه
على تقدير وجوده ويقدره في نفسه أن يقول للولد اطلب العلم فلو قدر بقاء ذلك
الاقتضاء إلى أن يوجد الولد ويخلق له علم بما في نفس الأب من غير لفظ مسموع من الأب
يعلم الابن أنه مأمور من جهة الأب بطلب العلم وقوله اطلب العلم دليل على ذلك
الاقتضاء الذي هو الأمر حقيقة فلذلك نفهم من الأمر القائم بذات الله تعالى والاقتضا

الدالة عليه حادثة والمدلول قديم فان قيل ما اشرتم اليه من وجدان الاقتضاء
في النفس حال عدم المامور ليس بامر وانما هو تقدير امر وتصوره في النفس ان
لو كان كيف يكون في الكلام الازلي ليس تصويرا ولا تقديرا قلنا هذا يبطل
بالعلم فان العلم الازلي عندنا والعالمية الازلية عندكم يتعلق بما لا يتناهى من
المعلومات فان المقدرات الجائزة في كل جوهر او عرض لا يتناهى اذ ما من وقت
من الاوقات او قطر من الاقطار الا ويجوز وجود هذا الجوهر فيه على البدل والعلم
القديم يتعلق بها تنوعا وتقديرا وكذا ورد التقدير بما يستحيل وقوعه قال الله تعالى
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وليس لقائل ان يقول ليس هذا علما حقيقيا وانما هو
تقدير علم لان الكلام في الاقتضاء الذي نجده في انفسنا ان الكلام الازلي لا يتعلق
بالمتعلقات نحو تعلق العلم بالمعلومات والتقدير انما يتصور في المتعلقات لان في العلم
والكلام بحثه انه لم يبعد تعلق القدرة او القادرية في الازل بما في لا يزال
فكذا لم يبعد اثبات كلام ازلي هو اقتضاء وخبر عمن سيكون اذا كانوا في لا يزال
ومنها قولهم ان كلام الله تعالى لو كان ازليا لكان باقيا لان ما ثبت قدمه
استحال عدمه فيلزم بقاء الامر بعد الفراغ من الاتيان وانه محال لان بعد الاتيان
لم يبق الامر متوجها عليه واذا ثبت ان ذلك الامر زال ثبت انه كان محدثا لا قديما

29

بحقيقة ان النسخ جائز اجماعا وانه عبارة عن رفع الحكم او انتهائه واما ما كان
فهذا يقتضي زوال ذلك الامر وذلك الخطاب بعد ثبوته قلنا لا نسلم انه يقتضي
زوال الامر بل زوال تعلق الامر بالمامور والمامور به وزوال لا يقتضي زوال الامر كقدرة
الله تعالى فانها متعلقة بايجاد العالم ولما وجد العالم لم يبق ذلك التعلق لان ايجاد
الموجود محال وزوال ذلك التعلق لم يقتض حدوث قدرة الله تعالى فكذا النوات في
الكلام ومنها قولهم ان الذات يستحيل ان يتصف بصفة واحدة امرا ناهيا فوق
ما يستحيل ان يكون بمعنى واحد عالما قادرا او الصفة الواحدة يستحيل ان يكون امرا
ناهيا فوق ما يستحيل ان يكون علما وقدرة للتضاد بين الامر والنهي دون القدرة
والعلم قلنا الامر والنهي من الاسماء الاضافية لانه لم يكن امرا او نهيا بذاته
بل باعتبار كونه دعاء الى الخير بالاتيان او بالترك وكل امر نهي عن ضده وكل نهي
امر بضده وما هذا شانه لا يستحيل اجتماعهما عند اختلاف الجهة كالاب والابن
والقريب والبعيد فاذا كل امر نهي وكل نهي امر لكن باعتبارين فلا تضاد بينهما كما
لا تضاد بين الابوة والبنوة عند اختلاف الجهة وانما التضاد بين مدلوليهما
لا بين ذاتيهما اليس ان من اصطلح مع غلمانه اني اذا قلت زيد كان امرا بكذا ونهيا
عن كذا واخبارا عن كذا واستخبارا عن كذا ثم قال زيد يفهم منه هذه الانحاء

التعلق

ولم يكن ذلك مستعملا ومنها قولهم بطريق التشنيع انكم تقولون لم ينزل القرآن
على محمد عليه السلام لان الصفة لا تزايل الموصوف وهذا مردود على من زعم منهم
ان كلام الله تعالى في اللوح المحفوظ والمنزل عبارات داله عليه ونقول الخاصمهم
ان كان عين ما تقراونه هو كلام الله تعالى وفعل العبد فهذا قول بالمتغايرين
الفاعلين والمعتدين من القادرين وهم ابوا ذلك وان قالوا ان هذه القراءة الموجودة
بقوته وقصده واختياره ليس بفعل العبد فقد سدوا على انفسهم طريق اثبات
الفعل للعباد وان قالوا انه فعل العبد وكلامه ليس كلام الله فقد تركوا مذهبهم
ونقول لهم ان الكلام لله تعالى ما هو وقال ابو الحسين البصري هذا الكلام لله تعالى يعني
ان الله تعالى اوجده كما في الاحاديث والاشعار والرسايل والقصايد فهذا
دليل انه يعتقد ان كلام الله تعالى متلاشي واضمحل ككلام المخلوقين وهذا اشارة الى انه غير
كلامه ومنها قولهم الاستدلال بالشاهد على الغايب صحيح مسلم فالكلام في
الشاهد من جنس الحروف والصوت وكذا في الغايب قلنا اجاب المعتقدون من اهل
السنة ان الكلام في الشاهد وان كان لا يعرى عن الحروف والصوت ولكن ما كان كلاما
لانه صوت وحرف بل لانه صفة منافية للسكوت والافة وانما يجب التسوية بين
الشاهد والغايب في حقايق المعاني دون الاوصاف الوجودية واما المتاخرون

فقالوا الكلام في الشاهد والغايب هو المعنى القايم بالنفس الذي يدبره المتكلم
في نفسه غير ان هذه العبارات تسمى كلاما لدلالتها على الكلام وهذا انما جاوا من الدلالة
على ما في الضمير لا تسمى كلاما يدل عليه قوله تعالى ويقولون في انفسهم خبرا عن اليهود انهم
قالوا في انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول للنبي عليه السلام من السيم في عيبا اباو
وقوله يخفون في انفسهم ما لا يبدون لك يعني من الكلام في قلوبهم بانهم يقولون لو كان
لنا من الامر شيء ما قتلنا هاهنا وقوله تعالى فاسرها يوسف في نفسه وكذا قول الشاعر
ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا وقال ايضا الم تر ان
مفتاح الفواد لسانه اذ هو ابدى ما يقول من الفم اي ابدى من الفم ما يقول الفواد
فان قيل المفهوم من كلام النفس في الشاهد منحصر في الارادة والعلم والقدرة
فان من اراد السقي من غيره وكان له بالماء وبالقاطرة الة على طلب السقي وقدرة
على اكتساب تلك الحروف التي الة صدر منه قوله اسقني الماء وما وراها غير مفهوم
قلنا لا شك انه اذا اراد ان يقول اسقني الماء فانه قبل ان يتلفظ بهذا اللفظ
يجد في نفسه طلبا واقتضاء لذلك الفعل وذلك الطلب مغاير لهذه المعاني ولا يقال
انه ارادة السقي لانه يامر الانسان غيره بالسقي ولا يريد سقيه اظهارا للتمرد
وعصيانه وكذا السلطان اذا امر لزيد ان يامر عمرا بفعل او يخبر له عن شيء وهو كاذب في ذلك

فتحقق الامر والخبر من نبيه بلا ارادة وكذا امر النبي عليه السلام ليلة المعراج
بخمسين صلوة ولم يرد منها الا الخمس وكذا امر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده
ولم يرد ذلك منه مدلسين بدلول اللفظ زائد على هذه المعاني وذلك لما لا يستقيم
ثبوته لله تعالى بل يجب ثبوته لانه نوع كمال يخفيه ان الامة اجتمعت
على تسمية ما في المصحف كلاما وعلى ما يقراه القاري ايضا واعترف الخصم ان كلام
الله تعالى معنى واحد له حقيقة واحدة والحروف المكتوبة تخالف الاصوات
المقطعة بحقيقتها فلو كانت الحروف كلاما حقيقة لا يكون الاصوات كلاما وكذا
على القلب ومع هذا يسمى كل واحد منهما كلاما ولا مناسبة بينهما الا من حيث
الدلالة فعلم انه يسمى كل واحد منهما لدلالته على الكلام وهو معنى قول سلفنا
الصالح القران مكتوب في مصاحفنا مقرو بالسنتنا محفوظ في صدورنا غير حال
فيها اي الكتابة الدالة والقراءة الدالة وحفظ الالفاظ الدالة في هذه الحال كلام
الله تعالى بالسنتنا معبود في محاريبنا وهو مكتوب على هذه الكاغذة ولم يرد بذلك
حلول ذاته في لسان البشر والمحاريب والكاغذة ثم العلماء وان قالوا ان الله تعالى متكلم
ولكن لا يسمون كلام النفس ولا يسمون الاصوات في الوجود وانما يسمون سماع الصوت
في اذن النبي عليه السلام اما في النوم او اليقظة من غير ان يكون لذلك الصوت وجود في الخارج

وهذا اهدم الدين ورد الشرع لا زمان يدركه الناس خيال وصار مدار معرفة
الذي كلام الله تعالى التخيل الذي يشبه اضغاث الاحلام على انه لو جاز ان يصير متكلما
بما يحدث في دماغ غيره لجاز ان يصير مصوتا متحركا به وذلك باطل ثم اختلف اهل السنة
ان كلام الله تعالى هل مسموع ام لا فمنهم من قال كلام الله غير مسموع على العادة الجارية ولكن
يجوز ان يسمع كلامه على خلاف العادة بطريق الكرامة كما سمع موسى عليه السلام
على الطور ومحمد عليه السلام ليلة المعراج وقال الاشعري يجوز ان يسمع والاصل
عنده ان كل موجود كما يجوز ان يرى يجوز ان يسمع وقال البعض لا يجوز لانا
انما جوزنا رؤية كل موجود لانا وجدنا الرؤية مشتركة بين الموجودات المختلفة حقايقها
فيما يستوي مطلق الوجود والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة ولا مشترك الا
الوجود اما السمع لم يتعلق بغير الاصوات في الشاهد حتى يتحقق الى علة مشتركة فجاز
ان يكون علة صحة المسموعية هي الصوتية فقط فلا يسمع الا الصوت قال ابو اسحق
الاسفرايني تلميذ ابي الحسن الاشعري هذا مذهب جملة المتقدمين من اصحابنا
وهو اختيار الشيخ الامام ابي منصور الماتريدي فقال ان موسى عليه السلام سمع
صوتا دالا على كلام الله تعالى وكان اختصاصه به لما ان ذلك الصوت خلق الله
بلا واسطة كسب الخلق الكلام في الارادة الارادة مشتقة من التردد وهو

الأصل هو الميل الا انه استعمل في الطلب لما ان الطالب للشي لا يمشي على سنن الا
بل يميل تارة الى اليمنة وتارة الى اليسرة ويجوز ان يكون الاصل هو الطلب الا انه
استعمل في الميل لما ان الميل عن سنن الاستقامة لن يكون الا لطلب الشي وقيل في
حدها انها معنى ينافي الكراهية والاضطرار ويوجب لمن هي له القصد والاختيار
وقيل انها معنى يوجب اختصاص المفعول بوجه دون وجه وهذا تعريفها باثرها
وهي بعينها المشية عند المتكلمين ولم يفرق بينهما احد من المتكلمين الا الكرامية
فانهم يجعلون المشية صفة واحدة ازلية تتناول ما شاء الله تعالى والارادة
حادثة في ذات القديم تتعدد بتعدد المرادات تعالى الله عن ذلك ثم اتفق المسلمون
على ان الله تعالى مريد لكنهم اختلفوا في معناه قال بعض المعتزلة الارادة ليست
زايد على الداعي الى الفعل وفسروا الداعي في الخلق بحصول العلم او الظن او
الاعتقاد برجحان احد الجانبين وفي الخالق بالعلم باشتماله على الرجحان اذ الظن
والاعتقاد فيه ممتنع وذلك باطل فان العطشان اذا خير بين شرب قدحين متساويين
من الماء فانه لا بد وان يرجح احدهما على الآخر بمعنى زايد على الداعي المعين لانه لما
استوى القدحان في جميع المنافع المعلومة او المظنونة وكان الداعي المعين
متعلقا بالمرجح وهو ارادة احدهما موجودا واستحال ان يكون غير الموجود عين الموجود

وقال النظام والبغدادي من المعتزلة لا يوصف الله تعالى بالارادة على الحقيقة
بل يوصف بها مجازا فاذا قيل اراد الله تعالى كذا ان كان فعل نفسه فمعناه انه غير مكره
ولا ساه وان كان فعل غيره فمعناه انه آمر به وتفسير الارادة بالمعنيين باطل
اما المعنى الاول فلانه يلزم ان يكون الاعراض والجمادات مريدة لانها ليست بمكرهة
ولا ساهية واما المعنى الثاني فلان الله تعالى قال ولو شاء ربك لآمن من في الارض
كلهم جميعا فلو كانت الارادة امرا لزم احد الامرين وهو اما القول بان الله تعالى لم يامر
بالايمان من لم يؤمن منهم او القول بوجود ايمان كل من امره وكلاهما كذب محض
ولان اختصاص افعال العباد باوقاتها وخصايص صفاتها يقتضي القصد منهم الى
تخصيصها باوقاتها وخصايص صفاتها فكذا اختصاص المفعولات بوجه دون
في الغايب يقتضي الارادة المحضة اذ الادلة العقلية لزم اطرادها الا يرى ان
احكام الفعل في الشاهد كان دليلا على علم الفاعل به دل على علم الغايب ايضا ولو
جاز تفسير الارادة في الغايب بنفي السهو والغفلة والاكراه لجاز تفسير العلم والقدرة
والحيوة بنفي اضدادها من الجهل والعجز والموت فان قيل الارادة في الشاهد العلم
والميل والتمني والتشهي قلنا ليس كذلك فان الانسان كما يجد من نفسه العلم بالشي
يجد من نفسه ارادته وقصده اليه فقد يعلم الشي ويتمناه ويميل اليه نفسه

وهواه ولا يريده وعلى العكس ايضا فالصائم يشتهي الطعام ويميل اليه ولا
يريده والمريض قد يريد الفصد والحجامة وشرب الدواء ولا يشتهيه
ولا يميل نفسه اليه فان قيل انما يدل العلم في الشاهد على القصد لان علمه
غير محيط بالمغيب عنه والباري تعالى عالم بالغيوب على حقايقها فوقع الاحراز
بكونه عالما عن كونه مريدا قلنا لو وقع الاكتفاء بكونه عالما عن كونه مريدا
لوقع الاكتفاء بكونه مريدا عن كونه قادرا موجدا فان قيل الوجود يقع بايجاد
القادر قلنا الاختصاص يقع بالارادة وهذا لان العلم لا يوقع الشيء
بل هو تبع الواقع وكذا القدرة والايجاد لا يقع بهما الاختصاص فلا بد من زايد
على العلم والقدرة والايجاد ليقع به الاختصاص وقال اهل الحق ان الله تعالى مريد
بارادة ازلية قايمة بذاته والدليل على ذلك اختصاص المفعولات بوجوه دون وجوه
ووقوع المصنوعات باوقات واوصاف مخصوصة واماكن وازمان متفرقة
ويجوز في العقل وقوعها على خلاف ما هو واقع فان المتقدم منها جاز ان يكون
متاخرا والمتاخر متقدما واختصاصها مع امكان نقايضها لا بد له من مرجح
وذات القديم تعالى وتقدس لا يكون مرجحا لان نسبة الذات الى كل الصفات
على السواء وكذا قدرته لان نسبة القدرة الى المقدورات على السواء وكذا

علمه لان العلم بالوقوع تبع للوقوع ويتعلق به على ما هو عليه فلو كان
الوقوع تبعا لذلك العلم لزم الدور ومعلوم ان الحيوة والسمع والبصر والكلام
لا يصلح لذلك فلا بد من اثبات صفة تصلح للترجيح والتخصيص وهي المسماة بالارادة
ولا يقال لم تعلقت بما دون اضدادها مع تساويها في الامكان ومحض تعلق الارادة
بها لان هذا سوال خطاء لان الارادة شانها وخاصيتها التخصيص والترجيح
كما لا يقال الكسر لم اوجب الانكسار والعلم لم اوجب الانكشاف لان هذا حقيقته
وخاصيته ولانه تعالى لو لم يكن مريدا لكان مضطرا في افعاله والمضطر عاجز
لنفوذ قدرة غيره اذ انما وجد من المضطر بخلق غيره لا اكتسابا له ولا
قدرة له عليه وهذا امارة الحدوث تعالى الله عن ذلك وقالت النجارية انه مريد لذاته
وقد مر بطلانه والقايلون بالارادة اختلفوا فيها فقالت الكرامية انه مريد به
وكان في الازل كذلك وهي قدرته على الارادة واحدث العالم بارادة حادثة في ذاته
تعالى الله عن ذلك وقالت المعتزلة انه مريد بارادة حادثة لا في محل وهذا باطل
من وجوه احدها ان الارادة عرض ووجود العرض لا في محل محال والثاني ان الارادة
لو حدثت لا في محل لكان نسبة تلك الارادة الى ذات الباري كنسبتها الى سائر الذوات
فوجب ان يثبت صفة المريدية لكل منهم ان يكون مريدا من الحيوانات بتلك الارادة وذلك باطل

والثالث ان الارادة لو حدثت اما ان حدثت بنفسها وهو محال اذ لو جاز
هذا في الارادة لجاز في جميع العالم فبطلت دلالة ثبوت الصانع وان
حدثت باحداث الله تعالى فاما ان احدثها بلا ارادة وهو محال لانه كان
مضطرا في احداثها ولانه لو جاز فيها لجاز في جميع العالم فبطل الارادة
وان احدثها بالارادة فالكلام في الارادة الثانية كالكلام في الاولى ولزم
التسلسل ولا يلزم قوله تعالى ولئن شئنا ولو شئنا واذا اردنا لان
معناه لو كان مشيتنا وارادتنا متعلقة بوقوع هذا الخير او الشر لكان كما اراد
والله الهادي **الكلام في التكوين والمكون** قال اهل الحق الصفات كلها
ازلية قائمة بذات الله تعالى وقالت الاشعرية والمعتزلة ما كان من صفات
الفعل فهو حادث غير قائم بذاته نحو التكوين والترزيق والاحياء والاماتة
غير ان الكلام من صفات الذات عند الاشعري والفارق بينهما ان ما لا
يلزم بنفيه النقيصة فهو من صفات الفعل وما يلزم بنفيه النقيصة فهو
من صفات الذات فالكلام من هذا القبيل وعند المعتزلة ما يثبت ولا ينفى فهو من
صفات الذات وما يثبت وينفى فهو من صفات الفعل والكلام من هذا القبيل
لانه صح ان يقال كلم موسى ولم يكلم فرعون وقال اهل السنة تقسيم صفات الله تعالى

خطاء لان الفعل صفة الذات ونحن وان قلنا صفة الذات وصفة الفعل
فانما نعني بصفة الفعل صفة هي فعل ولا نعني شيئا آخر فاذن لا فرق بين صفة
الذات وصفة الفعل ثم اختلفوا في التكوين فزعم الاشعري انه غير المكون
وعامة المعتزلة على انه ما وراء المكون ثم اختلفوا في محله قال ابو الهذيل
انه قائم بالمكون وقال ابن الراوندي وبشر بن المعتمر انه لا في محل وقالت الكرامية
انه حادث قائم بذات الله تعالى لنا انه تعالى وصف ذاته بالخالقية بقوله
هو الله الخالق البارئ وذاته قديم وكلامه ازلي فلو كان التكوين حادثا لم
تكن صفات الله تعالى موصوفا به في الازل فيكون كذبا او مجازا والثاني انه
صفة مدح فلو لم يكن خالقا قبل وجود الخلق لاستفاد بوجودهم صفة مدح
فكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره تعالى الله عن ذلك والثالث ان التكوين
لو كان حادثا لافتقر الى تكوين آخر فيتسلسل او ينتهي الى تكوين ازلي وهو المطلوب
والرابع انه لو كان حادثا اما ان حدث في ذات الباري فهو محل الحوادث او لا في محل
وهو محال لاستحالة قيام الصفة بدون المحل او لانه لم يكن اتصاف ذات الباري
اولى من اتصاف ذات اخرى او في محل آخر وهو محال ايضا لان التكوين لو كان
قائما بمحل آخر المكون ما قام به التكوين اذ الموصوف بالصفات محالها كالسواد لكان

والباقي والحركة والسكون ووافقنا الاشعري في سائر الصفات
ثم زعم ان الخالق والموجد عين قائم به الخلق والايجاد وهذا تناقض
والخامس لو كان التكوين هو المكون او قائما به لكان وجوده بنفسه اذ
المكون حاصل بالتكوين فيكون قديما لان السواد هو بعينه تكوين عندكم
فكل ذات قام به السواد قام به التكوين ضرورة اتحادهما فاذا وصف الذات
بانه اسود لقيام السواد به لزم ان نصفه بانه مكون لقيام التكوين
به واذا لم يوصف الله اسود لان السواد لم يقم به لا يمكن ان نصفه
بانه مكون لان التكوين لم يقم به حقيقة ان من كان موصوفا باحد معنى
صفة كان هو بالمعنى الاخر كالكلام اذا كان موصوفا بالصدق وبالكلام
فالمتكلم به هو الصادق به والصادق هو المتكلم ويستحيل ان يكون الصادق
غير المتكلم به والذي يبطل انه ان الخلق صفة للخالق كالعلم والقدرة صفة
للعالم والقادر فلو كان الخلق عين المخلوق لكان ابليس واعوانه وجميع الاقذار
والانتان صفة لله تعالى وهذا باطل حقيقة ان الله تعالى اخبر عن التكوين بقوله
كن وعن المكون بقوله فيكون فدل على تغايرهما ولذا اخبر عن تفرع قوله على الشيء
ولا شك ان القول غير الذي يقع عليه القول ثم لا يصح الخطاب للموجود بكن

المكون

الموصوف

ولا للمعدوم لانه ليس بشيء يخاطب فيكون عبارة عن سرعة الايجاد
بلا علة والله الهادي فان قيل اتحاد العلم والمعلوم جائز فان الله تعالى
يعلم علمه بعلم فلم لا يجوز اتحاد الفعل والمفعول قلنا لان الفعل مؤثر في
المفعول كالقدرة في المقدور فلا بد من التغاير بين الاثر والمؤثر فاما
العلم لا تاثير له في المعلوم فانه لا يغير المعلوم عما هو عليه فلم يكن اتحادهما
محالا على ان اتحاد العلم والمعلوم جائز في الشاهد فكذا في الغائب فاما
اتحاد الفعل والمفعول غير جائز في الشاهد لاستحالة كون الضرب مضروبا
والقتل مقتولا والاكل ماكولا فكذا في الغائب اذ الشاهد دليل
الغائب فان قيل لو كان المفعول غير الفعل على قياس الضرب لاستحالة
وجود فعل هو مفعول كاستحالة وجود ضرب هو مضروب وفعل الانسان
عندكم مخلوق الله تعالى ومفعوله قلنا فانكم ان الفعل لو كان غير المفعول
وجب ان يستحيل وجود فعل هو مفعول كاستحالة وجود ضرب هو مضروب فهذا
فاسد لان استحالة كون الضرب مضروبا ما ثبت بالبديهة لان الضرب اسم لفعل
مولم والمضروب اسم للمتالم والضرب لا يقبل الالم ليكون مضروبا فاما الفعل
فيقبل التخليق فيصح ان يكون مفعولا ومخلوقا فاذن لا استحالة في كون الفعل

فعلا ومخلوقا ونحن انما ندعي احالة كون الفعل مفعولا لمن هو فعله ولحالة
كون المفعول فعلا لمن هو مفعوله ولكن لا ننكر كون فعل العبد مفعولا لله تعالى
وللخصوم شبهات منها اطلاق اسم الخلق على المخلوق في كثير من آي القرآن
كقوله تعالى هذا خلق الله وقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض وقوله ثم
انشأناه خلقا آخر ونحوها قلنا هذا لا يدل على كون الخلق حقيقة
في المخلوق الا يرى ان العدل غلب استعماله في العادل حتى ان من قال ان الله تعالى
ليس بعدل يتبادر الناس الى تخطئته وانكاره وان كان العدل صفته
لا ذاته على انه معارض بقوله ما اشهدتهم خلق السموات والارض مع انه
اشهدهم اعيان السموات والارض ومنها قوله تعالى فعال لما يريد وانه
للمبالغة والتكثير ثم علقه بالارادة وما كان لتعلقه بالارادة فهو حادث
قلنا الفعال يدل على كثرة مفعولاته دون فعله والداخل في الارادة
مفعوله اذ اثر الارادة في خروج المفعول على التتابع والتوالي وكون
الفاعل مختارا غير مضطر فيما يفعل لا في وجود الفعل ومنها قولهم ان
الخلق فعل متعد ولا بد وان يتعدى الى مفعوله وهو المخلوق فلو وجد الخلق
في الازل لكان ما يتعدى اليه موجودا فيلزم قدم المخلوق وان كان

معدوما فما ينبغي ان يكون المعدوم مخلوقا وكلاهما محال قلنا اهل الكلام
اعترفوا منه ان الخلق غير المخلوق لان الشيء يتعدى الى غيره لا الى نفسه ثم
نقول الفعل يتعدى الى المفعول في الجملة وليس من شرطه ان يتعدى اليه في
جميع الاحوال الا يرى ان الامر فعل متعد ثم وجد الامر في الازل ولم
يوجد المأمور ولا الوجوب ولا الائتمار ومنها قولهم قدرة الباري
لما استملت جميع المقدورات استغنى عن الخلق والايجاد ولا يجوز اثبات
صفة لا فائدة فيها قلنا المعدوم لا يوجد بالقدرة على الايجاد بدون
الايجاد والا لزم ان يكون المطيع عاصيا لقدرته على المعصية ولذا
على القلب على ان هذا لازم على الخصم فانه لو وقعت الغنية بالقدرة عن
الخلق والايجاد فلماذا يجعل الخلق موجودا ومنها قولهم ان الله تعالى
قادر على خلق العالم فلو كان الخلق غير المخلوق لكانت قدرته على غير العالم
فلم يكن العالم مقدورا ومخلوقا له قلنا الزم من كونه تعالى قادرا على خلق
العالم مقدورية العالم لان خلق ما لم يكن مقدورا لم يكن مقدورا ونحن
نقول بهذا الكلام لا يلزم مقدورية الخلق الذي هو فعله الازلي بل مقدورية
العالم التي هي من طرف تعلق الخلق به فان صحة المخلوقية تدور مع المقدورية

وجوده على ما مر ومنها قولهم التكوين لو كان ازليا لكان المكون ازليا
اذ التكوين بلا مكون محال كالضرب بلا مضروب قلنا نحن ندعي وجوب المغايرة
بين الفعل والمفعول استدلالا بالضرب والمضروب ام تدعون استحالة الفعل
بلا مفعول ونستدل لوجوبه ايضا ثم لا شك ان التسوية بين الشاهد والغائب
واجبة عند وجود المستوي وكذا التفرقة عند وجود الفارق فنحن سوينا
بينهما في وجوب المغايرة بين الفعل والمفعول لوجود وجواز الفعل بدون
المفعول لسابق واستحالة الاتحاد بين المؤثر والاثر كما في القدرة مع المقدور
وفرقنا بينهما وقلنا بامتناع الضرب بدون المضروب وجواز التكوين بلا
مكون لقيام الفارق بين الفعلين وهذا لان الفعل خروج المكون من الامكان
الى الوجوب فان من الممكن ان يكون زيد في الدار فاذا دخل فقد صار
هذا الكون الممكن واجبا ومحققا ثم من شرطه حصول الاثر في الممكن
من الامكان الى الوجوب في الجملة لا مقارنا الا ان الفعل في الشاهد
عرض لا يتصور بقاؤه فلا يتصور تراخي الاثر اذ المعدوم لا يتصور منه
التاثير واما الفعل في الغائب فواجب الدوام كسائر صفاته فيبقى الى
وقت وجود المفعول فيحصل به خروج الممكن من الامكان الى الوجوب فلا اثر

من الاصل ونظيره القتل فانه لما كان فعلا لا اثر هو الروح من بدن الحيوان
فاذا وجد الرمي وتراخي ازهاق الروح عنه الى مدة كان فعل الرمي
قتلا من حين وجد وان لم يوجد اثره في الحال حتى قلنا بجواز التكفير قبل
الموت فوجد القتل ولا مقتول فثبت بما ذكرنا ان التكوين باق من الازل
الى الابد يتعلق وجود كل شيء وقت وجوده على حسب علمه وارادته بكونه
لا ازلي ولا يلزم من قدم التكوين قدم المكون كما لا يلزم من قدم الارادة
والقدرة قدم المراد والمقدور والذي يقطع شغب الخصوم ان يقال لهم
هل للعالم تعلق بذات الباري او بصفة من صفاته فان قالوا لا فقد
عطلوه وان قالوا نعم قيل فما تعلقه به حدوث العالم ازلي ام محدث فان قالوا
محدث فهو اذن من اجزاء العالم فكان تعلق العالم بجزء من العالم لا بالله وفيه
تعطيله ايضا فان قالوا ازلي قيل هل اقتضى ازليه العالم فان قالوا نعم تركوا
مذهبهم وان قالوا لا ابطلوا شبهتهم على ان عند الاشعري تكون العالم بخطاب
كن والتكوين ما تعلق به التكوين فكان خطاب كن تكوينا وخطاب كن ازلي
قائم بذات الله تعالى وانه غير المكون فكان القول بان التكوين حادث غير
قائم بذات الله تعالى وهو غير المكون مع ان خطاب كن تكوين قولا متناقضا

وكذا ازليه خطاب كن للعالم يوجب ازليه العالم فالقول بان تقدم
التكوين يوجب قدم المكون كان قولا باطلا مناقضا وعند المتكلمين هذا
من مناقضات الاشعري والله الهادي ثم يثبت بما ذكرنا من اول الكتاب
الى هنا انه تعالى موصوف بصفات الكمال منزه عن النقايص والزوال واتفق
الناس على ان ما يودي الى ابطال شي من هذه الصفات الثبوتية او السلبية
فهو باطل لكن اختلفوا في مسايل كثيرة انه هل يودي الى ذلك او لم يود
منها الرويه والله الموفق **الكلام في اثبات جواز رويه الله تعالى في العقبى ووجوبه بالسمع**
قال اهل الحق رويه الله تعالى جايزة عقلا وواجبة سمعا للمومنين في الدار
الاخرة خلافا للمعتزلة والنجارية والخوارج والزيدية من الروافض وحجتنا
في ذلك النص والمعقول اما النص فقوله تعالى خبرا عن موسى عليه السلام رب ارني
انظر اليك والاستدلال به من وجوه احدها ان موسى عليه السلام اعتقد
جواز الرويه حيث سال ولا شك ان نسبة الجهل بالله تعالى الى منكري الرويه
اولى من نسبته الى موسى عليه السلام والثاني انه قال لن تراني ولم يقل
لست بمرئي ولو لم يكن مرئيا لبينه اذ الحاجة ماسة الى البيان الا ترى
ان الانبياء عليهم السلام مقرونة بالبيان لمساس الحاجة والحاجة

هنا اشد والثالث انه علق الرويه باستقرار الجبل وانه ممكن حيث اضاف
الاندكاك الى جعله وانه مختار في فعله والمعلق بالممكن ممكن ولا يقال
الشرط استقرار الجبل زمان الاندكاك وانه محال لان الشرط ما يكون معدوما
على خطر الوجود والحكم به تعلق فالمحال لا يصلح شرطا الا ترى ان الرجل اذا
علق طلاق امراته او عتق عبده لدخول الدار انعقد الاجماع على ان الشرط هو
الدخول المجرد لا الجمع بين الدخول وضده والرابع ان الله تعالى ما عاتبه عن
ذلك وما عاتبه عليه ولو كان ذلك منه جهلا بالله تعالى او خارجا عن الحكمة
لعاتبه كما عاتب آدم عليه السلام بقوله الم انهكما وعاتب نوحا عليه السلام
بقوله اني اعظك ان تكون من الجاهلين حيث سال ربه انجاء ابنه من الغرق بل
هذا اولى بالعتاب اذ الجهل بالله تعالى افحش واقبح والخامس ان الله تجلى للجبل
وانه عبارة عن خلق الرويه واستعدادها فيه وانما قالت المعتزلة في تاويل
الايه فزعم بعضهم انه سال ربه آية يعلمه بها بالضرورة ومعنى قوله انظر اليك
اي ارني آية اعلمك بها كما اعلم ما انظر اليه وهذا فاسد من وجوه احدها
انه قال انظر اليك ولم يقل اليها والثاني انه قال لن تراني ولم يقل لن ترى آيتي
والثالث انه لو كان سوال رويه الاية لكان قوله لن تراني لن ترى آيتي

ثم كان الخلاف في كلام الله تعالى لانه اراه اعظم الآيات والرابع ان موسى
عليه السلام كان وقف على آيات الله تعالى من قلب العصا حية وفلق البحر
وغيره من المعجزات بحيث يستغني بها عن طلب آية اخرى اعني خلقه الله وطلب
الآية بعد ظهور ما به الغنية للعاقل كان من بيت الكرة فلا يجوز مثله
من موسى عليه السلام والخامس قال الله تعالى فان استقر مكانه فسوف
تراني ولو كان هذا سؤال رؤية الآية يصير تقدير الآية فان استقر مكانه
فسوف ترى آيتي ولا شك ان رؤية الآية متعلقة بان دك الجبل دون
استقراره بحقيقة ان موسى عليه السلام عرفه وسمع كلامه وناجاه
وليس من دأب من هذا منزلته ان يقول ارني نفسك وارني دلالة تثبت لك
وجودك ثم زعم بعضهم ان موسى عليه السلام كان عالما بانه لا يرى لكن
قومه كانوا يطلبون منه ذلك وهذا فاسد ايضا لانه قال ارني ولم يقل
ارهم وكذا في الجواب قال لن تراني ولم يقل لن يروني ولان الرؤية لو لم
تكن جائزة وكان لموسى الخبر الرد عليهم ما كان يرد عليهم وقت سماع كلامهم
ولم يتركهم واعتقاد ما لا يجوز فيه اعتقاده لما فيه من التقرير على الكفر
الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة لم يمهلهم بل رد عليهم من شي

بقوله انكم قوم تجهلون ولا يلزم عتاب قوم موسى عليه السلام بسؤال الرؤية
لانهم كانوا متعنتين في تلك المسألة الا ترى انهم قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة فان قيل لو كان ما سأل موسى عليه السلام جائزا لاعطي له ذلك
كما اعطي ابرهيم عليه السلام من اراءة كيفية احياء الموتى قيل قد يكون الحكمة
في بعض الاحوال المنع وفي بعضها الاجابة وقيل في الفرق بينهما ان موسى عليه السلام
سأل ما لا يبقى معه بقاء التكليف وسأل ابرهيم عليه السلام ما يبقى معه بقاء
التكليف وقال الشيخ ابو اسحق الكلاباذي رحمه الله لو ارتفعت الحجب لفني الخلق
من رؤية جلاله وهيبة جلاله ولكن هذا من خاصية الدنيا الدنية التي خلقت
للفناء فاما في دار البقاء فاللقاء لا يوجب الفناء وقال الشيخ مجد الدين البغدادي
رحمه الله في تصنيف له انما حرم موسى الرؤية لانه اظهر الانانية بقوله
انظر فقال لن تراني لان الانانية من اعظم الحجب ولكن انظر الى الجبل فان استقر
مكانه وبقي على حاله فسوف تراني مع الانانية فلما تجلى ربه للجبل جعله
دكا وخر موسى صعقا فني موسى عليه السلام من صعقته التي هي مبادي فناء
الانانية ان الرؤية والانانية ضدان لا يجتمعان فقال سبحانك تبت اليك فلما عرف
ان التجلي يرفع الانانية والانانية من لوازم الحجبية ودفعها من خصوص

اول

المحبوبية وكمال المحبوبية انما في شان محمد عليه الصلوة والسلام بيقين
ان لا سبيل الى مراد المحبوبية الا متابعة محمد صلى الله عليه وسلم
فاستدعى المتابعة بذل الرؤية قال اللهم اجعلني من امة محمد صلى الله عليه
وسلم لسر المحبة الى المحبوبية قال الله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله
ولذلك عيسى عليه السلام عبر في سيره المقامات الطائية النفسانية
وبقي في صفاته الروحانية النورانية وكما لا يمكن الخروج عن ظلمات النفس — الروحانية
الا بنور الروح لا يمكن الخروج عن نور الروح الا بجذبة الحق سبحانه وتعالى
التي تعلق بالمحبوبية وان الحق سبحانه وتعالى لن ينصف احد بكمال المحبوبية الا
بمتابعة المصطفى فلذلك احتاج عيسى عليه السلام في استكمال النهاية الى متابعة
المصطفى عليه السلام ورزقه الله تعالى الكمال وابقاه في مركز الروحانيين
منتظرا للوقت فينزل الله تعالى كما اخبر نبينا صلى الله عليه وسلم وقت خروج الدجال — المعهد — الموجود
ولذا قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة اراد الرؤية التي فيها العيون
الناظرة ولهذا وصفها بالنضارة والوجه هو الذي يوصف بها وقرن النظر بكلمة
الى فعداه الى الرب وما سبيله لا يفهم منه الا نظر العين الا اذا اقترن — هذا م
بقرينة تدل على ارادة الانتظار كقوله الشاعر وجوه يوم بدر ناظرات
الى الرحمن تأتي بالخلاص

فقوله تأتي بالخلاص قرينة تدل على ارادة الانتظار وبهذا ابطل تأويل
من قال معناه ثواب ربها لما ان النظر بهذه الصفة لا يراد به الا نظر
العين فاما اذا اريد به الانتظار فلا يعدى بالى ولا يتعلق بالوجه كما اخبر
الله تعالى عن قول بلقيس فناظرة بم يرجع المرسلون ولان الثواب وهو
الجنة موجود والانتظار للمعدوم لا للموجود وما يقال في مثل الكلام
انتظر فلانا انما يراد به حضوره لا وجوده ولان الله تعالى وصفهم
بنضارة الوجوه والمنتظر لا يخلو عن ضيق في صدره وقلق في قلبه
فالانتظار موت احمر فكيف يكون نضارة الوجه على ان المصير الى الاضمار بدون
الضرورة لا يجوز تحقيق ما ذكرنا ان النظر الموصول بحرف الى الرؤية قوله — نعم
رب ارني انظر اليك ولو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة او الانتظار
لكان معنى الاية رب ارني حتى انظر او اقلب حدقتي الى جهتك وهذا يقتضي
ان موسى عليه السلام اثبت الجهة لله تعالى وذلك باطل ولانه رتب
النظر على الاراءة والمرتب على الاراءة هو الرؤية لا الانتظار ولا تقليب
الحدقة وكذا قوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت يدل على ان النظر
هو الرؤية لان المفيد لمعرفة كيفية الخلقة هو الرؤية لا تقليب

الحدقة ولا يقال قوله تعالى وتراهم ينظرون وهم لا يبصرون
اثبت النظر ونفى الابصار وهذا يدل على ان النظر غير الابصار لانا
لا ننكر استعمال النظر في غير الرؤية وحمله عليه عند قيام الدليل وانما
النظر الى الاصنام دليل على عدم ارادة الرؤية لاستحالة رؤيتهم فيحمل
على المقابلة لان هذا المعنى كان حاصلا للاصنام وقيل الاصل في قول
القائل نظرت اليه تقلب الحدقة نحوه ثم قد يستعمل في الرؤية من حيث
ان تقلب الحدقة سبب للرؤية ويستعمل ايضا للانتظار من حيث ان تقلب
الحدقة مسبب للانتظار فان من انتظر شيئا يقلب حدقته الى الجهة التي
ينتظر المقصود منها ويستعمل للرحمة ايضا في قوله تعالى ولا ينظر اليهم من
جهة الملازمة فان تقلب الحدقة الى جانب الشيء باختيار الانسان
الا اذا احبه ومتى احبه فانه يرحمه ظاهرا وكذا قوله تعالى للذين
احسنوا الحسنى وزيادة بالنقل المستفيض عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
ثبت انه قال هي الرؤية واما المعقول فهو انا نرى في الشاهد اشياء
مختلفة الحقائق من الجسمية والجوهرية فلا بد من صفة شاملة تشمل الكل
لتطرد العلة وتنعكس وليس ذلك الا الوجود والحدوث والحادث

عبارة عن موجود سبقه العدم ومعلوم ان العدم السابق لا يؤثر في الحكم
بعد بطلانه وتبدله بالوجود فبقي المستقل في الباب الوجود فكان الوجود علة
وما لا يرى من الموجودات فلعدم اجراء الله تعالى العادة في اثبات رؤيتها لا
للاستحالة اذ الوجود مجوز لا موجب وابو هاشم وان خالفنا في رؤية الاكوان فالحجة
عليه في ذلك انا نميز بحاسة البصر بين الساكن والمتحرك والمجتمع والمفترق والقريب
والبعيد كما نميز بين الاسود والابيض ولو لم تكن الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق مرئيا والا لما حصل التمييز بحاسة البصر بين المتحرك والساكن والمجتمع
والمفترق كما لا يقع التمييز بالبصر بين العالم والجاهل والساخط والراضي
والحلو والحامض واما من قال بان الرؤية تدور مع الجسمية وجودا وعدما
وانكر رؤية الجوهر وقال باستحالة رؤية الجزء الذي لا يتجزى فالحجة عليه ما ذكرنا
من حصول التمييز بالبصر بين اجناس الجوهر كحصوله بين انواع الاكوان والالوان
على ما ذكرنا ولان الجسمية عبارة عن انضمام جوهر الى جوهر فلو لم يكن الجوهر
مرئيا في نفسه قبل انضمامه الى غيره لما صار مرئيا بالتركيب وانضمامه الى غيره
لان جواز الرؤية واستحالتها يرجع الى الذات والذات لا يتبدل بالتركيب
فلا يتبدل الحكم المتعلق بها وهذا لان المتبدل بالتركيب الاحكام المتعلقة بالمقادير

كالاشكال فان ما ليس بطويل اذا انضم الى ما ليس بطويل يصيران جميعا
طويلا وكذا المربع والمثلث والمسدس وغيرها من الاشكال فاما الاحكام
المتعلقة بالذوات فلا تتبدل بالتركيب لانعدام تبدل الذات اذ التركيب
ليس الا مجاورته غيره وذا لا يوجب تبدل الذات وانما تبدلت
لتبدل القدر وكذا تبدل الشكل بالتركيب لتبدل القدرية فيدور
حكم الشيء مع الشيء وجودا وعدما بثباته وبزواله فان قيل
نعم الوجود مشترك بين الشاهد والغائب لكن في الاسم لا غير لان وجود
القديم بحقيقته يخالف وجود الحادث وما به تقع المخالفة لا يكون مشتركا
فجاز ان يكون الحكم في الشاهد مضافا الى ما به تقع المخالفة وانه غير المشترك
قلنا حقيقة ما به يسمى موجودا موجودة في الشاهد والغائب ولا تجري
المخالفة فيها اذ لو جرت المخالفة فيها لم يكن المباين المخالف للوجود فيما صار
موجودا مستحقا لاطلاق هذا الاسم عليه وهذا القدر يكفي لصحة التعدية
الا يرى ان جميع المسلمين استدلوا بالشاهد على الغائب في دلالة البناء
على الباني مع المخالفة بين البانيين ولم يثبت الاشتراك بينهما الا فيما يصح
اسم البناء واختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله في هذه المسئلة

ان لا يتمسك بالدلائل العقلية ابتداء بل بالدلائل النقلية فان اراد الخصم
تاويل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية نعترض على دلائلهم
بالممانعة فانهم اعتمدوا على الوجود المحض فقالوا وجدنا في الشاهد ان
الرؤية تتعلق بهذه الاجسام المخصوصة باوصاف مخصوصة من غير النظر
والتميز بينها وبين الاوصاف الاتفاقية وعلقوا بمجرد الوجود حجة كما هو
مذهب المشبهة والمجسمة في اعتمادهم على مجرد الوجود في قولهم ان كل
فاعل جسم والمعتزلة خالفتهم في تلك المسئلة ثم وافقوهم في اعتبار مجرد الوجود
ههنا وهذا تناقض ظاهر وكذا من حكم بامتناع رؤية الله تعالى فانها تحكم
بالوهم والخيال فالوهم ان كان حجة في معرفة الله تعالى امتنع اثبات ذات
الباري منزها عن الكيفية والكمية وان لم يكن حجة في معرفة الله تعالى لا يكون
حجة في مسئلة الرؤية والخصم سلم ان حكم الوهم باطل حتى اعترف بوجود
ذاته المقدس عن الكيفية والكمية ثم اعتبر الوهم هنا في مسئلة الرؤية وهذا
تناقض ايضا وما ذكروا من اوصاف مخصوصة كالجهة والمقابلة واتصال
شعاع عين الرائي بالمرئي فكذلك من الاوصاف الاتفاقية ايضا لان
الرؤية تقتضي ذلك واعتبر بالعلم فالمعلوم ان كان في الجهة يعلم في الجهة

وان لا فهنا فلانها حققه ان الله تعالى يرى ذاته عندهم ويرى العالم
بدون اتصال شعاع وهو ليس في جهة من ذاته ولا في جهة من العالم
والانسان يرى نفسه في المراة ومعلوم انه ليس في مقابلة نفسه فان
زعموا انه لا يرى نفسه بل صورته محاكية منطبعة في المراة فليس كذلك
فان يباعد عن المراة ذراعا مثلا يرى صورته بعيدة عن المراة ذراعا ولا وجود
لمثل هذه الصورة في المراة لاستحالة وجود الصورة البعيدة عن المراة
في المراة ولا في جسم اخر لا في جسم الناظر فهو المرائي اذن بالضرورة
ثم لا تعلق لهم بقوله تعالى لا تدركه الابصار لانه نفي الادراك دون الرؤية
ولا يلزم من نفي الادراك نفي الرؤية كما لا يلزم من نفي الاحاطة نفي العلم فان
الله تعالى معلوم وليس بمحاط فكذلك يرى غير مدرك اذ الادراك للرؤية
بمنزلة الاحاطة من العلم ثم الادراك هو الوقوف على اطراف الشي
ونهاياته كالاحاطة فنفي الاحاطة والادراك لاستحالة اتصافه
بالحدود والاطراف والنهايات فيرى ولا يدرك كالطل في يوم غيم
يرى ولا يدرك لاستحالة الوقوف على اطرافه على ان الاية حجة لنا لانها
خرجت مخرج التمدح ولا تمدح في انتفاء الادراك عنه مع انتفاء الرؤية

لان كل ما لا يرى لا يدرك فلم يكن لله تعالى به اختصاص وانما يحصل التمدح
بنفي الادراك مع تحقق الرؤية ليكون دليلا على ارتفاع نقيصة التناهي
ثم الخصم انما انكر الرؤية لانه ظن انها حالة تساوي الحالة التي
يدركها الرائي عند النظر الى الاجسام والالوان ونحن نعترف باستحالة
ذلك بل الرؤية كمال الوضوح ومزيد كشف بالاضافة الى التخيل فانا نرى
الصديق مثلا ثم نغمض العين فتكون الصورة حاضرة في الخيال فاذا فتحنا
العين ثانيا حدث فينا صورته عند فتح العين حدوثا اكمل وانه مطابقة
للصورة التي في الخيال فهذا الاستكمال بالاضافة الى الخيال رؤية فكذا من
الاشياء ما نعلمه ولا نتخيله كذات الله تعالى وصفاته والعلم والقدرة
ولا يمتنع ان يكون لهذا العلم مزيد استكمال نسبته اليه نسبة الابصار
الى التخيل فنسمي هذا الكشف رؤية بالاضافة الى العلم كما سميناه بالاضافة
الى الخيال رؤية الا ان هذا الكمال غير مبذول في هذا العالم اذ النفس
في شغل البدن وكدورات صفاته فاذا انتشر ما في القبور وحصل ما في
الصدور وزكيت النفوس بالشراب الطهور لم يمتنع ان تستعد لمزيد
استبصار واستكمال في ذات الله تعالى وصفاته وفي سائر المعلومات

فنسمي صح

البالغ صح

ترتفع درجته من العلم ارتفاع درجة الابصار عن التخيل واذا
كان ذلك ممكنا فان خلقت هذه الحالة في العين كان اسم الرؤية عليه
بحكم وضع اللغة اصدق وخلقه في العين غير مستحيل كما ان خلقه
في القلب غير مستحيل والله الموفق **فصل** اتفق اهل السنة على
ان المعدوم يستحيل ان يرى ولم يصر الى تجويز رؤية المعدوم
احد من المتكلمين الا اصحاب ابي الحسين بن سالم من اهل البصرة فقالوا
ان الباري سبحانه وتعالى يرى المعدوم الذي سيوجد وهذا باطل
لان الرؤية تعلقت بالوجود وكذا اهل السنة قالوا ان المعدوم
ليس بشيء وهذا فرع على ما قالوا ان الوجود غير زائد على الماهية
ووافقهم في هذا القول ابو الحسين البصري من المعتزلة وللخصوم
شبهات منها ان يقال السواد موجود السواد معدوم فلو لم يكن
الوجود زائدا على الماهية التي هي لا موجودة ولا معدومة والا
لكان هذا الكلام مناقضا او تكرارا وقلنا المراد بهذا الكلام ان
الذي خطر ببالنا ودخل في ذهننا من لفظ السواد فهو موجود او
معدوم في الخارج فلا تناقض فيه ولا تكرار ومنها قولهم المعدومات

متميزة في انفسها نحب البعض ونكره البعض ونحكم بامكان البعض وبامتناع
البعض فلابد وان يكون لها حقائق مختلفة ليصح الحكم بكونه محبوبا او
مبغوضا مقدورا او ممنوعا فان تميز البعض عن البعض حكم من احكام تلك
الحقائق وصفة من صفاتها وثبوت الحكم والصفة بدون المحكوم عليه
والموصوف به محال وقلنا نحن نميز بين العدم والوجود ونحكم عليه
ونصفه بانه متميز عن الوجود ونميز في اذهاننا بين مسمى الوجود
ومسمى الجوهر والسواد والخصم يعترف بان مسمى الجوهر والسواد
ثابت في العدم ومسمى الوجود غير ثابت فلو كان بمجرد هذا التمييز
الذهني والشعور العقلي مستلزما كون المشعور به حاصلا في العدم
يلزم ان يكون ماهية الوجود متقررة في العدم وذلك محال والخصم ساعدنا
به على انا نميز ايضا بين الاعدام الممتنعة كعدم الشريك والصاحبة
والولد للباري تعالى وعدم الجمع بين الضدين مع اعتراف الخصوم
بان الاعدام الممتنعة ليست لها ذوات وماهيات وحقائق ولان
التمييز الذهني حاصل بين كون الشيء مؤثرا او متأثرا وكون الشيء فوق
غيره وتحت غيره وكذا في جميع النسب والاضافات مع اعتراف الخصم

بان هذه المعلومات لا تحقق ولا تفتقر لها حالة العدم فلم يصح الاستدلال
بالمعلومية على الشيئية والتحقق ومنها السواد مع البياض بينهما كان
في الوجود واللونية ويختلفان في السوادية والبياضية فما به المشاركة
غير ما به المخالفة فوجب ان يكون السوادية والبياضية وراء وجودهما
والا يلزم مغايرة الشيء لنفسه وذلك محال قلنا السواد والبياض لا
يشتركان في المعنى وانما يشتركان في الاسم والاشتراك في الاسم لا يكون
له تحقق فان الوجود المطلق واللون المطلق الذي لا يعرض له تعين لا تحقق له
واسم اللون لا يثبت لكل واحد معنى هو بعينه ثابت في سايرها بل اسم اللون
عام خطط كل واحد من هذه الاسم خاصته لا معنى لكون السواد لونا سوى
كونه سوادا ولا لكون البياض لونا غير كونه بياضا ثم نقول ماهية
السواد مع ماهية البياض لما اشتركا في الثبوت والعرض وجب ان يكون
الاختلاف بينهما بماهية اخرى فيلزم التسلسل فان قلتم بان الماهيتين اشتركا
في الثبوت والعرض واختلفا في ذاتيهما فلا حاجة الى ماهية اخرى
قلنا ولم لا يجوز ان السواد مع البياض يشتركان في اللونية والوجود
ويختلفان بذاتيهما فلا حاجة الى اثبات الماهية ولا محيص لهم عن هذا الالزام

وحجتنا في ذلك النص والمعقول اما النص فقوله تعالى خلقتك من قبل
ولم تك شيئا وقوله تعالى حتى اذا جاءه لم يجده شيئا نفى الشيئية عن عدم
الماء وقوله تعالى او لا يذكر الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا فمن
اجاز اطلاق اسم الشيء على المعدوم فقد خالف الله عز وجل وكذا قوله تعالى
ان الله على كل شيء قدير يقتضي وقوع الماهيات بالقدرة وهذا ينفي
كونها متحققة في الازل ولا يقال هذه الآية اقتضت وقوع اسم الشيء
على المعدوم لانها سيقت لشمول قدرته على الممكنات والمعدوم
مقدور لان المعدوم مقدور على معنى القدرة على جعله شيئا بعد ان
لم يكن شيئا لا على معنى كونه شيئا ثم اثبات القدرة عليه لان تشييء
الشيء محال وهذا كما ان الموجود مقدور انا وابقاؤه وتغييره من حال
الى حال لا ايجادا لان ايجاد الموجود محال وكذا لا يلزم ما ورد من
اطلاق اسم الشيء على المعدوم نحو قوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء
عظيم وقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا لانه محمول على ما يوجد
في الذهن او في الخارج مستقبلا ابتداء من زمان وجوده ولان ما تلونا من الآيات
بعد نفي الشيئية والماهية ومما عول عليه الخصم لا يفيد الا مجرد اللفظ

وجاز ان يكون هذا من قبيل تسمية الشيء باعتبار ما يؤول اليه مجازا وانما
المعقول من وجوه أحدها ان الوجود لو كان زائدا على الماهية لزم مماثلة وجود
الباري تعالى وجود المخلوقين في حكم الموجود لان الموجود لا يتميز بوجودها
وانما يتميز بماهيتها عندهم تعالى الله عن ذلك والثاني ان المعدوم لو كان
شيئا لامتنع وصف الباري تعالى في تقدير بخلق شيء ولامتنع وصفه بالقدرة
على الشيء لان ثبوت الشيء محال وزعم اكثر المعتزلة ان المعدومات اجسام
وجواهر واعراض متحركة وساكنة قبل كونها ومعنى قولنا خلقه اظهره
للحس وهذا فاسد يضاهي قول اصحاب الكمون من الدهرية والثالث ان الماهية هي
عندهم ثابتة لا موجودة ولا معدومة واجمع العقلاء على ان لا واسطة
بين الوجود والعدم ثم كل ما ثبت موجود بحكم العقل وليس نفي الوجود والحكم
بالثبوت اولى من نفي الثبوت والحكم بالوجود والرابع ان الماهيات
لو كانت ثابتة متحققة خارج الذهن يلزم اشتراكها في الثبوت والتقرر
واستبدادها بخصوصياتها المعينة وما به المشاركة غير ما به المباينة
فكان ثبوتها وتقررها زائدا على خصوصياتها ولا معنى للثبوت
والتقرر الا الوجود فيلزم وجود الاشياء حال عدمها وانه محال

والخامس ان المعدوم المستحيل لا يكون شيئا فكذلك الجائز وجوده اذ هما
معدومان في الحال على التحقيق وانما المفارقة بينهما في تحقق النسبة
والوجود في ثاني الحال ولو كان جائز الوجود شيئا في الحال باعتبار ما يكون
في المستقبل وجب ان يكون موجودا في الحال باعتبار ما يكون في المستقبل
فان قيل قال الله تعالى في وصف ابليس وكان من الكافرين سماه كافرا في الماضي
بكفره في المستقبل بل سماه كافرا قبل وجوده اذ كلامه ازلي فكان دليلا
على ان الجائز كان شيئا قبل وجوده كما قالت المعتزلة ان المعدوم شيء قلنا
في تأويله انه بمعنى صار وقيل كان قوم من الجن قبله كفروا وكان ابليس منهم
وقيل في علم الله تعالى انه يصير من الكافرين فانه لا يمكن حمل اللفظ على ما فيه
تحقق الضلال قبل وجوده ولكن جاء القرآن في صيغة الخبر بلفظ الماضي
لتحقق الخبر تحققا لا يتصور خلافه لتحقق الماضي في امتناع عوده وعلى
هذا جميع ما اخبر الله تعالى في القرآن على هذا النظم نحو قوله تعالى
قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها هذا الكلام ازلي وقصة المجادلة
حادثة وعلى ذلك قصص الانبياء عليهم السلام وغيرهم والله الهادي
فصل ثم ان وجود الباري سبحانه وتعالى لا يكون علة لوجود العالم

والا لزم قدمه اذ العلة لا تسبق المعلول ولذا لم يكن خالقا للعرض او باعث
او داع على معنى قيام حادث بذاته يحمله على الايجاد وليس معنى كونه حكيما في
فعله ان يكون باعثا للخير فانه تعالى خالق من سفه بحكمته ومن حزنه بحكمته
لانه متصرف في ملكه وملكه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وانما معناه
ان يكون محكما ومتقنا الصنعة ومصيبا في فعله وقد يراد بالحكمة العلم بعواقب
الامور فمعنى كونه حكيما ان يكون فعله على وفق علمه وقضائه وقدره ومشيته
ثم انه سبحانه وتعالى لا يحتاج في خلقه الى آلة واداة لانه انما يحتاج اليها
لسمة القدرة الناقصة وانه تعالى يوجد ويوجب بسبب وبدون سبب
ولا علة لاحكام الله تعالى عند اهل الحق وانما يستعمل لفظ العلة فيها مجازا
ولا علة لمخلوقاته وذلك لوجهين احدهما ان العلة ان كانت قديمة لزم قدم
المخلوق وان كانت حادثة لافتقرت الى علة اخرى ولزم التسلسل والثاني
ان المخلوق لو كان معلول علة اما ان وجد المخلوق بايجاد الله تعالى فقط او
بتاثير العلة او بهما او لا بهما فالاول هو الحق والثاني باطل لانه يوجب العجز
والثالث لانه يوجب الشركة والرابع لانه يوجب التعطيل فثبت ان مخلوق
الله تعالى لا يكون معلول علة لكن الله سبحانه وتعالى اجرى سنته بان خلق اشياء

مقرونة باسباب جعلها سترا لكمال قدرته عن اعين الخلق وظنت الدهرية
انها علل حقيقية فقالوا بان تركيب الحيوان من اجزاء المأكول وما تولد منه من التراب
بطريق التعليل والتوليد وهذا باطل بالحس فانا نشاهد ان من زرع منًّا كذا
من الحنطة يرتفع الف من من الحنطة والتبن ولم ينقص من التراب فلو
كانت الحنطة من التراب وجب ان ينقص التراب ويدل عليه قوله تعالى مثل
الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة
اضاف الانبات الى الحبة مجازا لانه يضاف الى الله تعالى عند اهل الاسلام
والى الطبايع عند الطبايعية ثم انبات سبع سنابل لو كان من باب التراب
وجب ان ينقص التراب كما ذكرنا وان كان من الحبة الواحدة فهو محال
ايضا لان تجزية الحبة الواحدة بسبعمائة كل حبة منها تساوي تلك
الحبة بل قد جاز ان يكون منها حبات اكبر من حبة البذر محال وكذا نشاهد
ازدياد الحيوان بالتوالد والتناسل فالدهري من امور اما ان يقول الحيوان
من اجزاء المأكول والمأكول من اجزاء التراب والتراب من الماء والماء
من الهواء والهواء من النار الى ان يتسلسل وذلك باطل واما ان يقول بالدور
بان اجزاء الارض صار مأكولا والمأكول صار حيوانا والحيوان صار ترابا

وهذا يوجب عدم ازدياد الحيوان او انتقاص التراب في المشاهد بخلافه
فثبت بما ذكرنا ان الله تعالى انشاء الاشياء لا عن شيء وما ذكره الله
سبحانه وتعالى بعض الاشياء في مقدمات خلق الانسان فليس للتعليل
والتوليد بل لبيان لطيف صنعه حيث انشاء هذه الصورة البديعة
انسانا في احسن تقويم وتعديل فذكر تارة انه من ماء مهين وتارة انه من طين
من غير وجود عين الطين وعين النطفة وعين الماء المهين في صورة الانسان
شهادة على انه لو كان على سبيل توليد الاخرين من الاولين دون الانشاء
لظهرت آثار اصولها في فروعها بعين ولقد قال سبحانه وتعالى وبدا خلق
الانسان من طين والبداية تقتضي نفي المقدمات في حق الانشاء ولو كان
المعدوم شيئا لكان الظاهر التي من شيء لا انشاء في الحقيقة وهذا اصل
من اصول الدين وعليه يبنى اصول التوحيد ولو كان المعدوم شيئا
لكانت الاشياء قديمة وهذا اصل مذهب الدهرية والله الهادي

فصل في الاستطاعة الاستطاعة نوعان احدهما سلامة
الآلات وهي سابقة على الفعل بالاتفاق وصحة التكليف تعتمد تلك
الاستطاعة اذ سلامة الآلات دالة على وجود القدرة الحقيقية

اعلم ان الاستطاعة اي استطاعة كاسبة هي ان يكون صحة اداء الفعل

عند الفعل ظاهرا وهي المعنية بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا وبقوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا وبقوله تعالى
لو استطعنا لخرجنا معكم والثاني حقيقة القدرة وهي المرادة بقوله تعالى
ما كانوا يستطيعون السمع اذ الذم انما يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند
وجود الاسباب والآلات لا لانتفاء حقيقة القدرة ويكون تضييعهم
وبقوله تعالى انك لن تستطيع معي صبرا اذ لو كان المراد بها سلامة الاسباب
لما عاتب موسى على ترك الصبر والاستطاعة الثانية عرض يحدث عندنا
مقارنة للفعل وقالت المعتزلة والضرارية وكثير من الكرامية هي سابقة على الفعل
وتمسكهم في ذلك قوله تعالى خذوا ما آتيناكم بقوة يا يحيى خذ الكتاب بقوة
والاخذ بالقوة انما يتحقق اذا تقدمت على الاخذ كالاخذ باليد والمعقول لهم
ان العبد مكلف بالفعل قبل الفعل فلو لم تكن القدرة سابقة على الفعل لكان تكليفا بما ليس
في وسعه وقد نزه الله عنه بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولان تكليف ما ليس في الوسع خارج عن
الحكمة كتكليف المقعد بالمشي والاعمى بالنظر ولان الكافر مأمور بالايمان فلو ثبت
له القدرة على الايمان ثبت ما قلناه وان لم يثبت كان معذورا ولم
يكن تعذيبه عدلا وحكمة وحجتنا في ذلك النص والمعقول اما النص
فقوله تعالى انك لن تستطيع معي صبرا ولو كانت الاستطاعة قبل الفعل

لم يقل ذلك ولم يستثن موسى عليه السلام في قوله ان شاء الله صابرا لان
الاستثناء لما لم يكن لا لما كان واما المعقول فمن وجوه احدها ان القدرة
لو كانت سابقة على الفعل يلزم استغناء العبد عن الرب وذلك محال
والثاني انا امرنا بسؤال المعونة على العبادة من الله تعالى فلو كانت المعونة
قبل لكان الامر بسؤال المعونة لغوا والثالث ان القدرة الحادثة عرض
والعرض يستحيل بقاؤه فلو كانت سابقة على الفعل لانعدمت حال وجود
الفعل فيستحيل الفعل بدون القدرة ودليل استحالة بقاء الاعراض وجوه احدها
ان العرض لو كان باقيا لكان بقاؤه غير بقاء الجوهر اذ يستحيل باقيان ببقاء
واحد ولو كان بقاؤه غير بقاء الجوهر لجاز بقاء العرض مع فناء محله
فان قيل لم لا يجوز ان يكون باقيا ببقاء محله قلنا لو صح احدهما انه لو
جاز ان يكون العرض باقيا ببقاء محله لجاز ان يكون القدرة مثلا حية
عالمة قادرة متحركة بقيام هذه الصفات بمحلها والثاني ان العرض لو كان
باقيا ببقاء محله يلزم استحالة فناء العرض مع بقاء محله ولا يستحيل ذلك
ولا يقال العرض ممكن لذاته فلو استحال بقاؤه لصار الممكن لذاته ممتنعا
لذاته وانه محال لانا لا نسلم انه يصير ممتنعا لذاته بل لغيره وهو
وجوده في الزمان الاول حتى لو فرض عدمه في الزمان الاول لجاز

فرض عدمه في الزمان لجاز فرض وجوده في الزمان الثاني والثاني
ان البقاء في الباقي معنى زائد على الذات بدليل وجود الذات في اول
احوال وجوده وعدم البقاء في تلك الحالة ولهذا لم يعد قول القائل
وجد ولم يبق مناقضا لقوله وجد ولم يوجد فلو كان العرض باقيا اما
ان يكون باقيا بلا بقاء وهو محال لان الباقي مستلزم البقاء فلو جاز وجود
الباقي بلا بقاء لجاز وجود الاسود بلا سواد والمتحرك بلا حركة ولو كان
باقيا بالبقاء يلزم قيام العرض بالعرض وقد اتفق المتكلمون بامتناعه
سوى معمر من المعتزلة والثالث لو صح بقاء العرض لصح لنفسه لا لمعنى
لاستحالة قيام المعنى بالعرض ولو كان كذلك لكان وجوده بعد حدوثه
واجبا ما لم يحدث له ضد ينافيه وما وجب وجوده الى زمن فيه ضده
لم يجز ان يحدث له ضد كالقديم فان قيل انما استحال عدم القديم
لاستحالة ان يكون له ضد قلنا انما استحال ان يكون له ضد لوجوب
بقائه الى زمن فيه ضده ولا يقال بان بقاء السواد والبياض محسوس
مشاهد لانا لا نسلم ذلك ولم ينكر ان يكون الالوان في تجددها
كالماء المصبوب والنار المشتعلة يظنه الناظر شيئا وهو اشياء

متواصلة واذا ثبت ان الاستطاعة ليست باقية فلو كانت على
الفعل لا تحدث وقت الفعل فصار حصول الفعل في حال وجود القدرة
مستحيلا وفي حال انعدامها واجبا وهذا محال ولان الفعل ان صح وجوده
زمان وجود القدرة ثبت المدعى وهو مقارنة الفعل للقدرة وان
لم يصح الفعل بها في الزمان الاول فلم صار الفعل بها واجب الوجود
في الزمان الثاني وهي عين ما كان في الزمان الاول يحققه انما
يستحيل منه الفعل عجزا لا قدرة ولو وجب الفعل في الزمان الثاني
لجاز ان يستحيل الفعل مع العجز في زمان ثم يجب منه الفعل في زمان
آخر وهذا محال فان قيل القدرة موجودة وقت الفعل على قول
من يقول بتجدد المثل قلنا القدرة التي تحدث مقارنة للفعل
ان كانت قدرة هذا الفعل المقترن ثبت المدعى وان كانت قدرة
فعل آخر يعقبها كان كل فعل وجد وجد بلا قدرة اما الآية محمولة
على الاستطاعة الاولى على ان الآية دليلنا لان الاخذ بالقوة يعتمد
وجود القوة وقت الاخذ لا قبله كالاخذ باليد واما قوله الكافر
مقدور ان لم تكن قدرة الايمان قلنا هذا الاشكال انما يرد على قول من قال

هذا جواب عن الاشكال الذي ذكره

الاستطاعة تصلح للضدين وهو قول ابي حنيفة رضي الله عنه وجواب من
قال بانها لا تصلح للضدين ان انعدام قدرة الايمان كان بتضييعه القدرة
وممنوع القدرة معذور فاما مضيع القدرة لا يكون معذورا فاصحابنا
رحمهم الله تعالى اشترطوا لصحة التكليف الاستطاعة الاولى دون الثانية
والاشعرية لا يشترطونها لصحة التكليف بالايطاق عندهم والمعتزلة
الحقت حقيقة القدرة بقدرة سلامة الاسباب والآلات في اشتراط
التقدم والحقت الجبرية سلامة الاسباب بحقيقة القدرة في عدم
الاشتراط وكثير من اصحابنا يقولون ان قدرة الباري عز وعلا قدرة
الاختراع وتلك القدرة تؤثر في الوجود والعدم جميعا وذلك يوجب
سبق القدرة ليصح تأثيرها في العدم واما القدرة الحادثة غير صالحة
للاختراع فلم يكن من شرطها التقدم على المقدور بل من شرطها وجود المحل
لتعلق بها فيكون كسبا له وعن هذا قيل ان مسئلة الاستطاعة فرع مسئلة
خلق الافعال ولا يقال تعلق القدرة بالموجود محال لان القدرة يحتاج
اليها الفعل بها فاذا وجد الفعل استغنى عنها لانا نقول تعلق القدرة
بوجود دفع النزاع عنه محال كما ذكرتم عند ان الاعراض ليست

الكلام في خلق افعال العباد

ليست هذه حالة النزاع اذ هي الحالة الثابتة من حال الوجود وهي لا تبقى في تلك
الحالة فاما بالوجود لم يقع النزاع عنه فلا نسلم اختلف الناس في الافعال الاختيارية
فزعمت الجبرية ورئيسهم جهم بن صفوان الترمذي ان الذي في افعال الخلق
كلها لله تعالى وهي كلها اضطرارية كحركات المرتعش وحركات النابضة
واضافتها الى الخلق مجاز وهي على حسب ما يضاف الشيء الى محله دون ما يضاف
الى محصله كقولنا ضرب زيد عمرا بمنزلة قولنا طال الغلام وابيض
الثمر وساح عبد الله وزعم امام الحرمين ان الله تعالى يوجد للعبد القدرة
والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وهو قول الفلاسفة وابي الحسين
البصري وعن ابي اسحق الاسفرايني ان المؤثر في فعل العبد قدرة الله تعالى وقدرة
العبد وقال ابو الحسن الاشعري ان الله تعالى خلق فعل العبد وقدرته متعلقة
بذلك الفعل وقال القاضي ابو بكر الباقلاني فعل العبد من حيث انه حركة
او سكون واقع بقدرة الله تعالى ومن حيث انه طاعة او معصية واقع
بقدرة العبد وزعم جمهور المعتزلة ان الافعال الاختيارية من جميع
الحيوانات بخلقها لا تعلق لها بخلق الله تعالى واختلفوا فيما بينهم ان الله تعالى
هل يقدر على افعال العباد قال ابو علي وابو هاشم لا يقدر وقال ابو الهذيل

اي الافعال التي تصدر عن قصد منه وعلم وقدرة وارادة وهذا هو المراد من الافعال الاختيارية

ولا تاثير لتلك القدرة البتة في ذلك الفعل

وابو الحسين يقدر وهو القياس على اصلهم لانه قادر لذاته فيجب ان يكون قادرا
على كل مقدور واعلم انه تفرع من هذين المذهبين اعني مذهبي الاعتزال والجبر اتفاق
الفريقين على مقدمة وهي ان دخول فعل مقدور واحد تحت قدرة قادرين
محال فالمعتزلة نظرت الى الدلائل الموجبة لكون العباد فاعلين
فاخرجوا افعالهم عن قدرة الله والجبرية نظرت الى الدلائل الموجبة
دخول هذه الافعال تحت قدرة الله فاخرجوا افعالهم عن قدرتهم وقال
اهل السنة الخالق لافعال العباد ما صاروا عصاة ومطيعين وجعلوها مخلوقة لله تعالى
والحق سبحانه وتعالى منفرد بخلق المخلوقات لا خالق سواه ولا مبدع
غيره ومذهب الجبر باطل لا حاجة الى بيانه اما الكلام مع المعتزلة فهم
يتمسكون بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين دل على ان غيره خالقا
ويتعلقون ايضا بالامر والنهي والوعد والوعيد ويقولون لو كان الله هو الخالق
لافعال العباد لصار هو المأمور المنهي المثاب المعاقب المطيع العاصي
وكذا قالوا العقل ان لم يكن بخلق العبد فان كان مخلوقا لله تعالى وجب ان يكون
المدح والذم عائدين اليه وان كان مشتركا بينه وبين العبد وجب
ان يكون المدح والذم مشتركا ولذا فيه اثبات الشريك لله تعالى وذلك كله
كفر

وكذا ما لو اراد الله ايجاد فعل العبد فان كان العبد قادرا على
امتناعه يلزم عجز الباري وان لم يكن قادرا يلزم اضطرار العبد
وكذا لو اراد العبد تحصيل فعل ان لم يكن لله تعالى قدرة الامتناع
يلزم اضطراره فيما يفعله العبد او كان له قدرة الامتناع ح يلزم
اضطرار العبد اذ ليس له قدرة المنع اذا اوجده الله تعالى ولا قدرة
استجلابه عند قصده اذا امتنع الله عن ذلك ولان من فعل العباد
ما هو قبيح واسناد القبيح قبيح فابعاده اولى ولنا النص والمعقول
اما النص فقوله تعالى الله خالق كل شيء وافعال العباد اشياء
فيكون خالقا لها ولا يقال هذا عام خص منه ذات الله تعالى وصفاته
فالمتنازع فيه بالقياس على ان العام المخصوص لم يكن حجة في هذا
الباب لانا نقول ان الله تعالى وان كان شيئا لكن عند ذكر الاشياء لم
(اي في الاعتقادات)
يفهم دخوله فيه كالامير دخوله تحت لفظ الوكلاء والعلماء ثم خروجه
عن لفظ العلماء والوكلاء لم يكن تخصيصا بعد من اللفظين فكذا هذا ولان
اسم الشيء ليس باسم جنس يدخل تحته القديم والحادث فيحملان نوعا
ويتحدان جنسا لانه تعالى عن المجانسة بل هو مشترك بين القديم

[illegible]

والحادث ومن خاصية المشترك انه اذا تعين البعض مرادا يخرج
ما وراءه عن الخطاب لا بطريق التخصيص بل لانه لا عموم له ولئن
سلمنا خصوص ذات الباري لكن خصوصه لمعنى يعارف المتنازع
فيه بمثابة ان الاية خرجت مخرج التمدح فلو خص الباري انما خص
تحقيقا للتمدح وفي خصوص افعال الخلق زوال التمدح لانه ح يصير
تقدير الاية الله خالق كل شيء هو فعله او خالق كل شيء ليس بفعل
غيره وفي هذا يساويه عندهم كل حادث ويدخل فقياس تخصيص
ما في تخصيصه زوال التمدح على تخصيص ما في تخصيصه تحقيق التمدح
قياس باطل لانه جمع في موضع الفرق وكذا قوله تعالى ام جعلوا
لله شركاء خلقوا كخلقه وقوله هل من خالق غير الله وقوله افرايتم ما تدعون
من دون الله اروني ماذا خلقوا من الارض ام لهم شرك في السموات اشار
الى صفة القدرة للخلق مختصة بالباري وان الخالقية من اخص اسمائه
وكذا قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وكلمة ما اذا اتصلت بالفعل صار
عبارة عن المصدر يقول العجمي ما صنعت اي صنعك فان قيل انما يستقيم
هذا التمسك لو كان ما مصدرية هنا وسياق الاية وهو قوله تعالى

اتعبدون ما تنحتون يدل على انها ليست للمصدر لانهم كانوا يعبدون
المنحوت لا النحت ولا يتجاب ان النحت والمنحوت عندهم واحد
كما في التكوين والمكون لان ذلك فعل الله دون افعال العباد واما
ما ان كانت مصدرية فهاهنا المدعى فان لم تكن للمصدر
فكذلك لان النص يفيد كون المنحوت مخلوق الله تعالى فيكون اثار
افعال العباد مخلوقة لله وهذا مختلف فيه او نقول انما يعبدون
نحتهم في الحقيقة لانهم ما عبدوا الاصنام وما راوها مستحقة
للعبادة الا بعد النحت وكانوا قابلين لنحتهم دون منحوتهم على ان الشي
المنحوت انما يصير مخلوقا ان لو كان النحت مخلوقا اذ لو لم يكن النحت
مخلوقا له لم يكن المنحوت مخلوقا له بل الخشب لا غير وكذا قوله
صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى خلق كل صانع وصنعته واما
المعقول فمن وجوه احدها ان فعل العبد محدث فلا يترجح الوجود
على العدم الا بمخصص فهو واجب الوجود وهو ايجاد لله تعالى
فساعدنا في الزام هذا التعليل على الدهرية في انكارهم نسبة
وجود الاعيان الى الله فيلزمهم في انكارهم نسبة وجود الافعال

الى الله اذ العلة في وجوب نسبة الحكم في الاعيان الى الله هو الحدوث
وذلك مشترك فيلزم الاشتراك في الحكم والثاني ان علة المقدورية
هي الامكان لان ما عداه اما الوجوب او الامتناع وهما يخلان
المقدورية والامكان وصف مشترك بين الممكنات فيكون الكل مشتركا
في صحة مقدورية الله تعالى فلو اختص بالبعض دون البعض لافتقر الى
مخصص مخصص وفيه قول بحدوث القدرة القديمة وفيه ايضا
جمع بين الامكان والاستحالة في شيء واحد اذ المستحيل ما يمتنع وقوعه
وما يؤدي الى المحال محال فاذا لا يوجد شيء من الممكنات الا بقدرة
الله والثالث ان قدرة الله تعالى لو كانت منتفية عن بعض المقدورات
لكانت القدرة من صفات الفعل اذ ما ينفي ويثبت ويخص ولا يعم فهو من صفات
الفعل عندهم فلا يكون موصوفا به في الازل وهذا هدم قواعدهم واثبات
التناقض والرابع ان العبد لو كان يوجد الفعل بنفسه لا يخلو اما ان اوجده
بلا ايجاد او بايجاد هو نفس الفعل او بايجاد هو غير ذلك الفعل لا جائز
ان يكون موجودا بلا ايجاد لانه لو جاز وجود الموجد بلا ايجاد لجاز
وجود العالم بلا ايجاد من الله تعالى فلم يكن وجود الموجود دليل الايجاد

وقف

الله تعالى ولا جايز ان يكون الفعل بايجاد هو نفس الفعل لانه
يصير الموجود الحادث بنفسه موجودا ولو جاز وجود حادث
بنفسه لجاز وجود العالم الحادث بنفسه فيلزم تعطيل الصانع
ولا جايز ان يكون موجودا بايجاد هو غير الفعل لانه يلزم التسلسل
فثبت انه موجود بايجاد القديم وهو المدعى والخامس ان من
شرط الخالقية العلم بالمخلوق وذلك لوجهين احدهما ان الله تعالى
قال الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ولو لم يكن العلم لازما
للخالقية او شرطا لها لما استقام هذا الكلام الا يرى انه
لا يصح ان يقال الا اعلم الفقه وانا حجازي او بغدادي او عربي
او عجمي ولكن يصح ان يقال الا اعلم الفقه وانا اشتغلت بتحصيله
مدة كذا والثاني ان العلم لو لم يكن من لوازم الخالقية لبطلت
دلالة اتقان المصنوعات واحكام الموجودات على علم خالقها والخصم
يسلم معنا في انه دليل عالمية الذات واذا ثبت ان العلم شرط
الخالقية ولا علم للعبد بكيفية الاختراع والاخراج من العدم
الى الوجود ولا بعدد ما يقطع بفعله من اجزاء الهواء والمكان

ولا بعدد ما يشغله من الازمان ولا بحسن الفعل وقبحه فان الكافر
يعتقد الكفر حسنا وانه قبيح بل المجنون والسكران والنايم يفعلون
ولا يعلمون الفعل فينتفي خالقية العبد لانتفاء شرطها والسادس
ان كل ممكن يفتقر في وجوده الى موثر واجب الوجود لذاته لان الا
هو المحوج الى الموثر وانه صفة واحدة في جميع الممكنات فلو كان
شي من الممكنات موثرا في وجود اخر لزم ان يكون الشي الواحد موثرا
ومتاثرا اما علاوة او قابلا بصفة واحدة وهو محال الا يرى ان
واجب الوجود لما كان موثرا لا يجوز ان يكون متاثرا فكذا الممكن
لما كان من خاصيته قبول التاثير لا يجوز ان يكون موثرا والسابع
ان ثبوت قدرة الايجاد للعباد يودي الى ابطال دلالة التمانع
وبيانه ان الله تعالى لو اراد تسكين يد عبد اذا اراد العبد تحريكها
اما ان يوجد الحركة والسكون معا او كلاهما لا يوجدان وكلا
الامرين محال ولا يقال ان مقدور الله تعالى يترجح لان قدرته
اقوى لان تعلق القدرة بحركة واحدة لا يفضل تعلق قدرة اخرى بها
اذا كانتا قدرتي الاختراع والاختراع يتساوى وليس فيه اشد

واضعف حتى يكون فيه ترجيح وفي تعلق ثبوت قدرة الله على
مقدوره بامتناع العبد عن تحصيل مقدوره والعبد فيه مختار
ان شاء امتنع وان شاء لم يمتنع فصار العبد قادرا على ازالة
قدرة الرب وازالة القدرة بعجز او منع على اختلاف المذهبين
ولو جاز ان يكون البارى تعالى عاجزا او ممنوع القدرة بعجز العبد
ومنعه لجاز ان يكون للعالم صانعان او اكثر وان كان البعض يمنع
او يعجز البعض ولا يلزمنا اثبات قدرة الكسب للعبد ذلك
لان كسبه مقدور الله تعالى والله تعالى هو الموجد له فلا يكون
في استعماله ازالة قدرة الله تعالى عن مقدوره وذكر في تبصرة الادلة
ان ابا هاشم من المعتزلة زعم ان لا دلالة في العقل على وحدانية الصانع
وانما عرفناه بالسمع وفيه تخطئة لله تعالى في امره رسوله
بالاحتجاج وتعليمه اياه بالاستدلال بعجز الاصنام على عدم
الهيتهن في كثير من آي القران نحو قوله تعالى قل ارايتم ما تدعون
من دون الله ان ارادني الله بضر هل هن كاشفات ضره الاية وقوله
قل ارايتم ان اخذ الله سمعكم وابصاركم وختم على قلوبكم من اله غير الله

ياتيكم به وقوله وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو وهذا استدلال
عقلي فمن قال لا دلالة في العقل على وحدانية الصانع ولا في ثبوت
العجز بطلان الالوهية فقد نسب الله تعالى الى الخطا في هذا [دلالة]
التعليم وفيه نسبة الجهل او السفه اليه على اعتقادي العلم بفساد
هذا الاستدلال وعدمه ومن جاز عليه السفه او الجهل جاز
عليه الكذب وبانسداد الكذب باقامة المعجزة على يد النبي فلم يبق
المعجزة دليلا على الرسالة فلم تثبت الرسالة فيبطل السمع ايضا فادى قوله
الى ان لا دلالة على وحدانية الصانع جل جلاله لا من حيث العقل
ولا من حيث السمع نعوذ بالله من قول هذا عقباه ولا يقال الصانع
الواجد اذا اوجد احد المتضادين صار عاجزا او ممانعا نفسه
عن تحصيل ضده لان الله تعالى لا يوصف بالقدرة على جمع المتضادين
لكونه محالا ولكن يكون قادرا على كل واحد من المتضادين على البدل
ولم يكن فيه تعلق قدرته على مقدوره باختيار غيره بل هو القادر
على ان يفعل ايهما شاء فاي المتضادين خلق خلق عن اختياره وعن ايهما
امتنع امتنع عن اختياره لا بمنع من قبل نفسه ولا من قبل غيره وهذا

آية كمال القدرة فان قيل زوال قدرة الله تعالى عن مقدوره بصنع
العبد انما يكون عجزا اذا لم يكن ذلك باختياره كما في الشاهد فان
من امر عبده بحمل جسم من مكان الى مكان وبهذه طريقه وتقويه
لا بد وان لم يسو تنقل ذلك الجسم عن مكانه في امكانه ولا يعد ذلك
نقصا قلنا فعل العبد يخبر للمولى حقيقة غير ان المولى يسعى به
باستعمال الاسره ودفع مونة نقل الجسم بنفسه فلجاز ان نقصانه بذلك
الفعل لا يعد فعله نقصا وعجزا في العرف فاما الله تعالى عن
الانتفاع بنفي الاعتبار للحقيقة على ان هذا ليس نظير المتنازع فيه
لان المولى ما يعجز عن نقل ذلك الجسم بعد فراغ العبد عن فعله لا قبله
وهنا زالت قدرة الله تعالى عن فعل العبد قبل فراغ العبد ولان الله تعالى
لم يوصف بالقدرة على عجز نفسه فلو اعطى القدرة للعبد على وجه
تعجز نفسه يلزم اقدار الله تعالى العبد بما لا قدرة له وهذا محال
لان الاقدار هو التمكين من الشيء وانه فوق التمكن فلا بد للتمكين من التمكن
كما لا بد للمعلم من العلم ولا يلزم خلق الغفلة والسهو في العبد مع
تنزهه عن ذلك لان الخلق يستدعي قدرة الخالق على المخلوق فيه

فان قلنا ان الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الظلم عندكم وظلم العباد
باقداره وخلقه القدرة فيهم قلنا في الظلم نقص بالظالم وانه لا يوصف
بالقدرة على نقص نفسه فلا يوصف بالقدرة على اقدار غيره وكما يوصف
بالقدرة على نقض غيره يوصف بالقدرة على اقدار غيره عليه فكان المتنازع
حجة لنا والجواب عن تمسكهم بالاية ان المراد من الخلق التقدير
دفعا للتعارض اذ الخلق يذكر ويراد به التقدير قال الشاعر
ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري وكذا نحو اطلاق
اسم الخالق على العبد اذا ضم الى الخالق كاطلاق اسم العمرين على ابي بكر
وعمر رضي الله عنهما والقمرين على الشمس والقمر واما دعوى للشركة فلست
الشركة ان ينفرد كل واحد من الشريكين بنصيبه كالعبد المشترك والدار
المشتركة وشركاء القرية والمحلة فاما فعل العبد اذا كان مضافا الى
الله بجهة الاختراع والى الاكتساب لم يعرف شركة الا يرى ان العبد
مملوك لله تعالى بجهة الخلق ومملوك المولى بجهة الشراء ولا يقال انه مشترك
بينهما انما الشركة فيما ذهب اليه الخصوم ذكره في تبصرة الادلة ان المعتزلة انما يثبتون
لغير الله تعالى قدرة التخليق لئلا يكون الله تعالى معاقبا عباده بفعل هو
بنفسه

يكون عادلا في تعذيبهم لا ظالما وابطلوا توحيدهم بعد العدل
ثم انكروا قيام الكلام وسائر الصفات بذات الله تعالى تحقيقا
للتوحيد وابطلوا امره ونهيه واخرج الفعل عن كونه طاعة او
معصية والتعذيب على ما ليس بمعصية ظلم فابطلوا عدلهم بتوحيدهم
ولو قيل انهم ابطلوا عدلهم بعدلهم وتوحيدهم بتوحيدهم لكان صوابا
فانهم اثبتوا الاستطاعة سابقة على الفعل لئلا يؤدي الى
تكليف ما لا يطاق والتعذيب عليه ظلم فابطلوا عدلهم بعدلهم وتوحيدهم
بتوحيدهم فانه لو جاز وجود العالم بذات لا حيوة له ولا قدرة ولا علم
لجاز وجوده بكل جماد ومواتٍ وحمار وكل جماد ولكان جايز الالوهية
واما التقسيم فنقول التقسيم الى الكل والبعض فيما يشتمل عليه
الكل والبعض جهل ثم نقول الكسب فعل العبد ومفعول الله قدم
هو على فعله دون الله تعالى على ان العبد له فعل لا اختراع تقدم هو
على فعله ولا تقدم الله على اختراعه كما تقدم عليه تقدم على وجود فعله
دون شيئه قوله الذم يكون مشتركا قلت لا يكون مشتركا لان
الذم انما يكون بفعل القبيح والخلق من الله تعالى لا يكون قبيحا انما الاث

القبيح ما نهي عنه او ما يعود به على فاعله الضرر المحض او ما
ليس له عاقبة حميدة ولله تعالى في خلق الكفر حكم بليغة على ما يأتي
بيانه والحسن والقبيح امران اضافيان يجوز ان يكون الشيء حسنا
في حق زيد قبيحا في حق عمرو وكمن قتل ظالما يستحسنه اعداؤه
ويستقبحه اولياؤه قوله لو اراد الله تعالى ان يخلق الحركة فعلا
للعبد فان كان العبد قادرا على امتناعه يلزم عجز الباري قلنا
اذا اراد الله خلق الحركة الاختيارية لا يتصور من العبد الامتناع
لانه انما يخلق تلك الحركة اذا اراد العبد واختارها وقصد اكتسابها
وعرض ارادة الامتناع عن الفعل من العبد حال ارادة الفعل منه محال
وكذا لا يلزم اضطرار العبد لان الاضطرار عدم القدرة على منع
غير المراد وهنا الحركة مرادة للعبد فلا يكون سلب القدرة عن منعه
اضطرارا الا يرى ان الله تعالى لم يوصف بالقدرة على منع مراده
ولم يكن مضطرا فان قيل اذا لم يكن للعبد الخروج عما خلقه الله تعالى
فكيف يكون مختارا قلنا لا يمكنه الخروج عن معلوم الله تعالى ولم
ينف عنه اختياره وكذا الباري تعالى لا يخرج عن معلومه في فعله ولم يكن

مطلب اثبات الاختيار للعبد

مضطرًا الا انه يفعل ما يفعل عن اختيار فلو صار مضطرًا لا نقلب علمه
فكذا ما خلق الله تعالى في العبد الاختيار والفعل الاختياري
فلو صار العبد مضطرًا لحصل ما خلق كما خلق بل خلاف ما خلق
وهذا امارة الاضطرار اي ان العبد لو صار مضطرًا بان لم يمكنه
الخروج عن طاعته وجب ان يكون مضطرًا في الحركة والسكون لانه
لا يمكنه الخروج عنهما قوله اكتساب القبيح قبيح فكذا ايجاده
قلنا لا نسلم ان الله تعالى خالق فعل العبد بل ان ايجاد القبيح
ليس بقبيح ولان اعتبار الغائب بالشاهد في هذا الباب
فاسد لان الاقدام على القبيح قبيح في الشاهد وكذا ترك
المنع مع القدرة عليه وهذا ليس بقبيح في الغائب فانه يرى
ما يرى منه ولم يمنعهما مع القدرة عليه ولا يكتفي بذلك بل يخلق
القدرة والتمكن في الآلة والشهوة فيهما ويعطي الكل ويقدر
مع علمه انهما يسعيه ويتعدى عليه وهذا في الشاهد قبيح
ويحسن مثله منه فدل على فساد تسويتهم بين الشاهد والغائب في هذا الباب
ثم نقول الكلام مالا عاقبة محموده بل ما له عاقبة حميدة من حيث
انه

يستدل بذلك على كمال قدرته ونفاذ مشيئته اذ من فحل
منه ايجاد نوع واحد لا غير كان مضطرا لا مختارًا ان ايجاد الاجسام
القبيحة منه يكون حكمة ويستدل به ايضا على انه عزيز بذاته
غني عن خلقه لا يستقوي بكثرتهم او لبائه ولا يضعف بتوفر عصاته
واعدائه وفيه ايضا اظهار على فعل الغير وبه يتبين ان القدرة
القديمة من الحادثة فان القدرة الحادثة عندنا لا يتعدى محلها
وما زعموا ان الحكيم لا يجوز في صنعته له او لغيره والسفيه على
ضده اعتبار فاسد لان الله تعالى خلق من الاجسام ما لا يحصى لزم ما بالشاهد
لا انتفاع لاحد من خلقه به ولا اطلاع لمخلوق عليها من الاجزاء
الكامنة في تخوم الارضين وبواطن الجبال وقعور البحار وهو
تعالى متعال عن الانتفاع به ولان تكليف من يعلم انه يعصيه لا يستميل
على منفعة وذلك كمن يريد منفعة اولاده فيبعثهم الى
البلاد وركوب البحر مع العلم بهلاكهم قبل الوصول الى مقصودهم
ولكن يشح دار المنفعة ولده مع العلم بتحبب عدوه قبل انتفاع ولده
حقيقة انه علم ما يكون من علمهم ليزدادوا اثما مع علمه بانه

هلا كفوا اذ توصلوا بذلك الى شتم الانبياء وقتلهم وتخريب
المساجد وعمارة الكنائس مع ما شحن ما يقول اليهود والنصارى
لعنهم الله في كتابهم من الطعن في الدين الحق والوقيعة في الانبياء
والخوض في صفات الله تعالى بما لا يليق بجلاله ولو كان ارادة السفه
سفها لكان الاعانة على السفه سفها على انا نقول من يكرم عاجزا بنوال
لا يحسن الفعل في الشاهد الا لنفع نفسه ومن نفع غيره لا يحسن
انما يحسن لان فيه نفع نفسه ايضا من ثواب او اكتساب جاه او احماد
محمدة وثناء جميل حتى لو نفع غيره بلا جلب شيء ولا اجر ثواب
لا يكون ذلك حكمة فان تمسكتم بالشاهد فقولوا انه ليس بحكيم
لانه لا ينتفع بفعله تعالى الله عن ذلك واذا ثبت ان العبد ليست
له قدرة التخليق وساعدنا الخصم على ان له فعلا فلا حاجة بنا
الى بيان ماهية فعل العبد وهو الذي يسمى كسبا فنشرع في بيان مطلب الكسب
ذلك فنقول اختلفت عبارات اصحابنا رحمهم الله في الفرق بينه
وبين الخلق فقال بعضهم كل مقدور وقع في محل قدرته فهو كسب
وما وقع لا في محل قدرته فهو خلق واستوى الفعل يشملها وقيل

ما وقع بآلة فهو كسب وما وقع لا بآلة فهو خلق وقيل ما وقع المقدور به
من حيث لا يصح انفراد القادر به فهو كسب وكان الحاصل من تحديد
الكسب انه يتصرف فيما اوجده الله تعالى من حيث استعمال الموجود بايجاد
الله تعالى واي قدرته ولم يحل في نفسه حال القادرين ووقعه
على حسب ايثاره واختياره من حيث الجملة دون التفصيل فصار
مكتسبا له بادوات والات متصفا بخصوص اوصاف فعله
فتعلق التكليف به من هذا الوجه فيضاف الفعل الى الله خلقا والى
العبد كسبا يدل عليه ان الله تعالى اضاف الفعل الواحد الى نفسه
والى عبده في كثير من اي القرآن نحو قوله تعالى فلم تقتلوهم ولكن
الله قتلهم وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى ونسبت توفي الانفس
الى نفسه في قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والى ملك
الموت في قوله تعالى قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم والى
رسله في قوله توفته رسلنا فان قيل ما الذي حملكم على اثبات
فعل بين قادرين قلنا لما عرفنا ان كلا طرفي الامور ذميم وخير
الامور اوساطها فالقول بالجبر محال باطل والقول بالاختراع انخلام

هائل فيما ذهبت اليه الجبرية انكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعش
والحركة الاختيارية ويلزمهم استحالة تكاليف الشرع وفيه اهمال
العبودية وفيما ذهبت المعتزلة اليه انكار تعلق قدرة الله تعالى
بافعال العباد والحيوانات وفيه تعطيل الربوبية وكذا البرهان
القاطع يدلنا على ان كل ممكن يتعلق بقدرة الله تعالى وكل حادث
ممكن وفعل العبد حادث فيكون ممكنا فان لم يتعلق به قدرة
الله تعالى فهو محال فان الحركة الاختيارية من حيث انها حركة ممكنة
مماثلة لحركة الرعشة فيستحيل ان يتعلق بقدرة الله تعالى احديهما
ويقصر عن الاخرى فان الدليل القاطع على اثبات القدرة ساقنا
الى اثبات مقدور بين قادرين فان قيل قدرة العبد لما كانت
باقدار الله تعالى وجب ان يكون على الوجه الذي ثبت لله وهو
قدرة الاختراع كالعلم فان الله تعالى اذا علم شيئا ثم اعلمنا انما يكون
ما ثبت لنا علما ان لو كان على الوجه الذي علم هو به فانه اذا علم
شيئا اسود فلو اعلمنا بانه ابيض لا يكون ذلك اعلاما قلنا تعلق
العلم بالمعلوم بجهة واحدة وهو تعلقه على ما هو به اذ لو تعلق به

لا على هذه الجهة لكان جهلا لا علما بخلاف تعلق القدرة بالمقدور
فانه نوعان اختراع واكتساب ولان تعلق علمنا بمعلوم الله تعالى
على الوجه الذي علمه لا يزال عليه فاما قدرة الاختراع للعباد
يوجب ذلك قدرة المقدور وقياس هذا بذلك باطل ولان اخص
صفات الاله الخلق وبذلك تعرف الى العقلاء بانه خالقهم وخالق
كل شيء وانه خلق كل شيء فقدره تقديرا فلو جاز ان يقدر غيره
على الشيء على الوجه الذي يقدر هو عليه بجعله شريكا له فما كان لا صلح به
الها وابطل التعريف بالخالقية وهذا اقوى دليل في المسئلة
فان قيل العبد اذا كان مسخرا في فعله تحت قضاء الله وقدره
لا يمكنه الخروج عن ذلك فكيف يضاف الفعل اليه الا ترى
ان حركة النبض والرعدة لا يضاف الى العبد لانه مضطر فيه
قلنا نعم العبد مسخر تحت قضاء الله وقدره في فعله لكنه
لا ينافي قدرة العبد واختياره فان المسخر نوعان مجبور ومختار
كالسكين والقلم في يد الكاتب والمختار مع قلبه بين اصبعين
من اصابع الرحمن ثم المسخر المجبور انما يصلح مسخرا للكاتب بصلاحية فيه

مطلب المسخر نوعان مجبور ومختار

فان السكين لما لم يكن صالحا للنحت بان لم يكن له حده ولذا القلم بان لم
يكن مشقوقا محرفا لا يصلح ان يكون مسخرا للكاتب فيما يرجع الى تحصيل
غرض النحت وتسيير المداد على القرطاس لكن الكاتب المختار انما يصلح مسخرا
لله تعالى في تحصيل مراده وهو الفعل الاختياري من الكاتب بواسطة
قدرة الكاتب واختياره وكان تسخيره تسخير الكاتب المركوب للراكب
فان المركوب انما يصلح ان يكون مسخرا للراكب في تحصيل غرض المشي منه
ان لو كان له اختياره وقدره فان الفرس الميت لا يصلح مسخرا للراكب
في تحصيل المشي لانعدام القدرة والاختيار للميت لكن قدره المركوب
مكتسبة بالعجز واختياره منسوب بالاضطرار لذلك الادمي المسخر
تحت قضا الله وقدره انما يصلح مسخرا لقضاء الله وقدره في افعاله
الاختيارية بالقدره والاختيار المنسوب بالعجز والاضطرار

فصل واذا ثبت ان العبد ليس له قدرة الايجاد ثبت ان اثر فعله
من الالم في المضروب عقيب الضرب والانكسار في الزجاج عقيب
الكسر وحركة الخشب عقيب اعتماد الرجل عليها بايجاد الله تعالى لا صنع للعباد
فيه لانعدام قدرة الايجاد واستحالة الاكتساب بما ليس بقايم بمحل قدرته

وزعمت المعتزلة انه متولد من فعل العبد فان حركة الخاتم والماء
مشاهد مع حركة اليد ولو كان حركة الخاتم والماء بخلق الله تعالى
لجاز ان يخلق حركة اليد دون الخاتم والماء **قلنا** نعم حركة الخاتم والماء
مشاهد فاما كونه متولدا غير مشاهد ودعوى التولد باطل
لانه انما يتصور في الاجسام دون الاعراض وقولهم لو كان حركة
الخاتم والماء بخلق الله لقدر ان يخلق حركة اليد دون الخاتم والماء
فهذا قول القائل العرض متولد من الجسم والجسم متولد منه لانه لو لم
يكن متولدا لقدر ان يخلق احدهما دون الاخر ولذا لو لم يكن العلم متولدا
من الارادة لقدر ان يخلق الارادة دون العلم والعلم دون الحيوة
ولكن نقول المحال غير مقدور ووجود المشروط دون شرطه محال
والعرض شرطه المحل والارادة شرطها العلم والعلم شرطه الحيوة
فكذلك شرط شغل الجوهر لحيز فراغ ذلك الحيز فان خلق الله تعالى
الحركة في اليد فلابد وان تشتغل به حيزا آخر في جوار الحجر الذي
كان فيه وفراغه شرط اشتغاله باليد اذ لو تحرك اليد ولم يفرغ
الحيز من الماء لاجتمع جسمان في حيز واحد وهو محال فكان نظر احدهما

شرطا للاخرى فلازما وظن ان احدهما مستولد من الاخر وهو خطأ
فاما اللازمات التي ليست شرطا كاحتراق القطن عند مجاورة النار
وحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج فعندنا يجوز ان يجمع
الله بين النار والقطن من غير احتراق وان يجمع بين الحديد والحجر من غير
انجذاب لكن الحكيم القديم جلت قدرته اجرى سنته بان يخلق
اشياء كالحرارة في النار والبرودة في الثلج والرطوبة في الماء
وانفراق اجزاء الزجاج عند اصابة الحجر ودفع الجوع والعطش
بالاكل والشرب ومع ذلك يجوز ان لا يخلق الله تعالى هذه الاثار بل
يخلق ضدها على خلاف العادة المستمرة لتصديق نبي وهو المعجزة
او لتاييد ولي وهو الكرامة او لتعبيد شقي وهو الاستدراج
فاذن ما يراه الخصم متولدا قسمان احدهما شرط فلا يتصور فيهما الا
الاقتران والثاني ليس بشرط فيتصور فيه الافتراق **فصل**
الحوادث كلها بارادة الله تعالى وقضائه على اي وصف كان وزعمت
المعتزلة ان الله تعالى مريد من افعالنا ما هو حكمة او طاعة ولا يريد ما هو
معصية وقبيح واختلفوا في المباحات فمنهم من زعم انه غير مريد لها

وينبغي ان يكون هذا قول البغداديين فانهم يزعمون ان الله لا يوصف بالارادة
على الحقيقة فما يقال انه اراد كذا فان كان من افعاله فمعناه انه فعله او
يفعله وان كان من افعال غيره فمعناه انه امر به فلما كانت الارادة عندهم
امرا والمباح ليس بمامور به فلا يكون مرادا وزعم الاشعري ان المحبة والرضا
بمعنى الارادة ثم ان كل موجود كائن بالارادة وهذه المسئلة فرع مسئلة
خلق الافعال والحجة لاهل السنة النص والمعقول اما النص فقوله
انما نملي لهم ليزدادوا اثما وقوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن
والانس اخبر انه اراد باملائهم ازدياد الاثم ومن ذرأه لجهنم اراد منه
ما يستوجب به نار جهنم وكذا قوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح
صدره للاسلام الاية وقوله تعالى خبرا عن نوح عليه السلام ان كان
الله يريد ان يغويكم وقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله ولو شاء
لهداكم اجمعين وقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا
وعندهم شاء ايمان من في الارض فما امنوا وقوله ولو شاء الله ما اشركوا
وعندهم شاء ومع ذلك اشركوا وفيه تكذيب الله في خبره وتفسير المعتزلة
المشيئة المذكورة في الايات بمشيئة الجبر على معنى خلق العلم فيهم بصحة الايمان جبرا

كما قاله الجبائي او على معنى خلق العلم فيهم بانهم لو لم يومنوا لعذبوا
كما قاله ابو هاشم فاسد لان العلم بصحة الايمان وبانهم لو لم يومنوا
لعذبوا لا يستلزم وجود الايمان فان اهل العناد يعرفونه كما يعرفون
ابناءهم ويعرفون ايضا انهم يعذبون لو لم يومنوا ومع ذلك لم يومنوا
وكذا تفسيره بخلق الايمان فيهم جبرا كما قاله ابو الهذيل ومن تابعه فاسد
لان المومن عندهم فاعل الايمان فيجب ان يكون خالق الايمان العبد
اذ لو خلق لكان هو المومن لا العبد تعالى عن هذا لو خلق ايمانهم لكان هو المومن
لا الكفرة وهو اراد ايمانهم لا ايمان نفسه فلم يتعلق بهذا مشيته
ولصار لذلك الايمان هاديا لنفسه مومنا شاهدا الا لنفسه ثم
ان الله تعالى اراد منهم الايمان الاختياري والايمان الحاصل جبرا
غير ما هو المراد فلزم الجحد بالايمان لازمه والاعتراض فاسد
يدل عليه قول الامة باسرهم ما شاء الله كان وتاويل مشيته الجبر
ان استقام في اجل سطرته لم يستقم في قولهم وما لم يشأ لم يكن
لانه لم يشأ الافعال الاختيارية التي هي الطاعات جبرا ومع ذلك
كان ولا [illegible] بان الشيخ لو كان بارادته وقضائه وقدره وجب ان يكون

العبد بعد وقوع لان العبد لا يعلم ما ذا اراد الله في حقه قبل
فعله الكفر في امره ونهيه فعليه مراعاة ما كلفه ولا عذر له
في الارادة والقضاء والقدر واما المعقول فمن وجوه احدها انه
تعالى اخبر انه يملا جهنم من الجنة والناس اجمعين فلو اراد منهم الايمان
فقد اراد ان لا يتحقق خبره او اراد ما يصير به خبره ظالما فيكون
مريدا جهل نفسه وكذبه وظلمه ولا يقال بان الامر بالايمان والنهي
عن الكفر امر بتجهيل نفسه ونهي عن تصديقه لان الامر والنهي كل
واحد منهما يتحقق علمه فانه ما امر الكافر بالايمان ليومن وما نهاه
عن الكفر لينتهي بل ليجب الايمان ويحرم الكفر فيترك الايمان الواجب
ويقدم على الكفر فيستحق بذلك العقاب فيتحقق علمه انه ترك الايمان
الواجب وارتكب الكفر المحظور فيصير بذلك اهلا للتخليد في النار
والثاني ان كل حادث مخترع بقدرته وكل مخترع بالقدرة يحتاج
الى الارادة لصرفها اليه وتخصيصها به فكل مخترع مراد وكل حادث
مخترع والشرور والمعاصي حوادث فهي اذن مرادة والثالث
ان الارادة كلها تنتهي الى ارادة ضرورية دفعا للتسلسل وذلك يوجب

الاعتراف باستناد الكل الى قضاء الله وقدره والرابع ان نفوذ
الارادة وعدم نفاذ المشيئة من اصدق الامارات على سمات النقص
والاتصاف بالعجز ولا يقال عدم نفاذ امره اذا لم يوجب النقيصة فكذا
عدم نفاذ ارادته لانا نقول عدم وجود المامور به اذا لم يرد الامر وقوعه
انما لم يوجب النقيصة لان عدم وقوعه جاء من جهته وعدم وقوع
المراد انما يوجب النقيصة لان عدم الوقوع جا من جهة غيره والله الهادي
والخامس ان الله تعالى لما علم من فرعون الكفر فلو اراد منه خلاف ما علم يلزم
الجهل ان وجد خلاف ما علم والعجز ان لم يوجد وكلاهما محال فان قيل انما لزم العجز
ان لو لم يكن قادرا على تحصيل مراده بطريق الالجاء قلنا الالجاء ينافيه
لانه لا يكون مثابا ولا يكون من يفعل ذلك حكيما مستحقا لعباده فالذي قدر
عليه لا يجوز ان يريد وما يجوز ارادته لا يقدر عليه فلزم العجز بالضرورة
والسادس ان الخصم وافقنا على ان سلب قدرة الله عن تنفيذ ما اراد من العبد
اضطرارا يوجب العجز والنقص فكذا سلب قدرته عن تنفيذ ما اراد
من العبد اختيارا لا فرق بين الامرين والسابع ان الامر بالشي لا يستلزم
ارادة المامور به بدليل انه تعالى امر ابرهيم بذبح ولده عليهما السلام وما

اراد ذلك منه فان قيل انه لم يكن امرا بل راى في المنام انه يذبحه فحسبه
امرا ولئن كان امرا فانه يكون بعد ما امر الذبح لا قبله بدليل قوله
قد صدقت الرؤيا بما فعل قلنا لو لم يكن امرا لما قال لابنه افعل ما تؤمر
وحاشا ان يقطع عليه السلام بذبح ولد نبي طاهر من غير امر
صريح من الله تعالى ولو كان مامورا بعدما امر الذبح لا قبله لما كان بلاء
مبينا وقد قال تعالى ان هذا لهو البلاء المبين وايضا لو لم يكن مامورا بالذبح
فلا معنى للفداء بالذبح العظيم ومعنى قوله قد صدقت الرؤيا اعتقدت
صدق الرؤيا وحققت ما في وسعك من امتثال الامر ويدل على ان هذا الكلام
لا حاجة بنا الى ذلك فان المسلمين اجمعوا على ان الكفار مامورون بالايمان
وقد صرح كتاب الله بانه تعالى لم يرد ايمانهم بل ضلالتهم قال الله تعالى اولئك
الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم وقوله تعالى انما يريد الله ان يعذبهم الاية
ثم لا تمسك لهم بقوله تعالى سيقول الذين اشركوا الاية وقوله ولو شاء
الرحمن ما عبدناهم لانهم قالوا ذلك على سبيل التعلل والاعتذار في الاصرار
على الكفر او على سبيل الاستهزاء بالمؤمنين القائلين بهذا القول بعد ان تواتر
سماعهم من المؤمنين ومن جهة القرآن ان الامور بمشية الله تعالى فاحتجوا بذلك

متعللين ومستهزئين لئلا يدرأوا عن أنفسهم حجة المسلم فكذبهم الله تعالى
حيث لم يقولوا عن عقيدة خالصة وهذا لتكذيبه المنافقين
في شهادتهم على قلوبهم إنما يعتقد أن محمدا رسول الله وعن بعض المفسرين
أنهم عبروا بالمشيئة عن الأمر لا فرق بينهما في الغالب يعنون بقولهم لو شاء
الله ما أشركنا لو لم يأمرنا الله بذلك ما أشركنا ولا آباؤنا لأنهم دانوا
بدين آبائهم واعتقدوا أن آباءهم تلقنوا الدين من الله نظيره قوله تعالى
وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها ويدل
على صحة هذا التأويل سياق الآية قل هل عندكم من علم ويدل ما قلناه قوله تعالى قل
فلله الحجة البالغة ولا يقوله تعالى وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون
ولأن المراد من الجن والإنس الذين علم منهم العبادة ولأن أهل التأويل
قالوا إلا ليكونوا عبادا وعلى هذا التأويل أنكر إجراء الآية على العموم
ولو حملت على العبادة الاختيارية خص من الآية الصغار والمجانين
لأنهم لم يخلقوا للعبادة وقال كثير من أهل التأويل إلا لآمرهم بالعبادة
كقوله وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله وعلى هذا التأويل
لا يتلوها على أنه خص من الآية الصبيان والمجانين فخص الشارع فيه بالقياس

فإن قيل من أفعال العباد ما هو شتم الله والافتراء عليه وإرادة شتم
نفسه في الشاهد قبيح فكذا في الغائب قلنا شتم المخلوق يوجب لحوق
العار بالمشتوم لا محالة فأما شتم الخالق يوجب لحوق العار بالشاتم
لأن براءة نسبة ذاته المقدس وبراهينه عما يشتم به معلوم لكل
أحد فيظهر بذلك كذب الشاتم ووقاحته وحماقته فكان مريد
شتم نفسه في الشاهد مريد لحوق العار بنفسه وفي الغائب مريد
لحوق العار بشاتمه فتغاير هذا بذلك مع الفرق الواضح فابعد جدا
وشبهتهم أن كفر الكافر لو كان مرادا لكان الكافر مطيعا كالمؤمن لأنه
أتى بما أريد به ولأن الرضا بقضاء الله واجب فلو كان الكفر بقضاء
الله لوجب الرضا به والجواب عن الأولى أن الطاعة موافقة الأمر لا
موافقة الإرادة وعن الثانية أن الكفر ليس نفس القضاء بل متعلق القضاء
ونرضى بالقضاء لا بالمقضي فصل قال أهل السنة لا يجب على الله
شيء لا مصلحة العبد ولا أصلحه في الدارين وإن في مقدور الله تعالى ألطافا
لو فعل ذلك بالكفار لآمنوا اختيارا ويمنع ذلك اللطف لا بخلا ولا جورا
ظلما وبإعطائه يكون متفضلا لأنه لا يعود إليه نفعه وزعم المعتزلة

من المعتزلة ان الطاعة علة لاستحقاق الثواب على الله تعالى وقلنا بان
النعم السالفة يوجب الطاعة على العبد شكر النعمة التي لا تحصى كما
نطق به النص واداء الواجب لا يصلح سببا لاستحقاق شيء ولان اداء
الطاعة لو كان علة لوجوب الثواب على الله تعالى فان لم يصح ترك الاثابة
من الله تعالى كان مضطرا فيها وان لم يصح فبتقدير ان لا يثيب لزم يصير
مستحقا للذم لم يتحقق معنى الوجوب وان صار مستحقا للذم يلزم ان
يكون ناقصا لذاته مستكملا بسبب ذلك الفعل وذلك محال ولانه
تعالى اذا علم وجود شيء فان لم يصح منه تركه كان مضطرا في ايجاده وان
صح يلزم ان يكون قادرا على تجهيل نفسه لان العلم بالوقوع يتبع
الوقوع فلا يتصور المنافاة بين العلم والوقوع فاما العبد فيستبد
في فعله عند الخصم فلو صار سببا للاثابة لزم ان يكون العبد ملجئا
لله تعالى في الاثابة ثم هذه المسألة فرع مسألة خلق الافعال وسوق
مسألة خلق الافعال والارادة ولنا الكافر والعاصي ليست الاصلح للعبد
ومصلحته غير واجب على الله تعالى ونصوص مسألة الارادة حجة
هنا اذ في بعضها فعل ما ليس باصلح وفي بعضها الامتناع عما هو الاصلح

فانه تعالى قال ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها فلو شاء لهداكم اجمعين
ولو شاء ربك لآمن من في الارض ولو لم يكن في مقدوره ما لو فعل بهم لآمنوا
لم يكن لهذه الآيات فائدة سوى ادعاء قدرته ومشيئته ليس الا كفعل
الكذوب والمتصلف تعالى الله عن ذلك ولان الالوهية تنافي الوجوب
لان المفهوم من لفظ الواجب ما ينال تاركه من الله ذم عاجلا او آجلا
او ما يكون نقيضه محالا والذم في حق الله محال وترك الاصلح منه
ليس بمحال فانه ترك الاصلح فيمن خلقه وركب العقل فيه وابقاه الى وقت
بلوغه مع علمه انه يكفر عند بلوغه وكذلك ترك الاماتة من يعلم انه يرتد
ترك الاصلح لا محالة ولذا الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون معذبا في
الدارين والاصلح ان يخلق عباده في الجنة وان يميت ابليس وجنوده
وان يبعث الانبياء والمرسلين ولذا في القول بوجوب الاصلح ابطال منة الله
على عباده بالهداية اذ لا منة في قضاء حق يستحق عليه وكذا فيه القول
بتناهي قدرة الله تعالى حيث لا يقدر ان يفعل بالعبد اصلح مما فعل ولم يبق
في مقدوره ولا في خزائن رحمته انفع لهم مما اعطاهم وكذا على زعمهم
ليس لله تعالى على النبي المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم نعمة ومنة ليست

تلك على اي جهة لحقته الله اذ فعل كل واحد منهما ما في فعله ترك
الاصلح وهذا كله ضلال ولانه لو اماتت احدا ولدي الكافر في صغره
وابقى الاخر حتى بلغ ومات على الكفر فان كانت الاماتة في الصغر
اصلح فقد ترك في حق من ابقاه وان كان الابقاء اصلح لتعريضه الاعلى
المنازل فقد ترك في حق من اماته ولان المسلمين باسرهم ابتلوا على
الدعاء وطلب المعونة وكشف ما بهم من الضر فان كان اعطاهم ما سالوا
سوالهم كفران النعمة والحاف النعمة الموهوبة بالمعدومة اذ السوال
للمعدوم لا للموجود وان كان لم يعطهم فلا يخلوا اما ان لا يجوز له
ترك الاعطاء وقد كان تقدم سوالهم في الحقيقة اللهم لا تظلمنا
ولا تجر علينا بمنع حقنا المستحق عليك ومن ظن ان الله تعالى امر عباده بمثل
هذا الدعاء فقد اخرج ربقة الاسلام عن عنقه او يجوز له ترك
الاعطاء وقد ثبت المدعى فكان سوالهم الصحة ودفع المرض وكشف ما بهم
من الضر فان كان ما بهم من الالام مفسدة ولم يكن اصلح لهم ثبت المدعى
وان كان ما بهم اصلح لهم فكان سوالهم دفع المصلحة واعطاء المفسدة
ولا يظن بالله تعالى ولا بالانبياء والمرسلين ان يامرا احدا او يشتغلوا

بمثل هذا الدعاء ولان الله تعالى يولم الاطفال ولا شك ان ترك الايلام
اصلح لهم ولا يقال الايلام اصلح لانه به يستحق الثواب العظيم منه
يسيرة لان اعطاء الثواب بدون الايلام اصلح لهم وقد تركه
ولا يقال لا يكون لان ايصال الثواب بدون لحوق المشقة بهم
يوجب المنة وانها تبغض النعمة لان هذا قول من لا يعرف الربوبية
والعبودية ويكبر على الله ويرفع من احتمال منته ولا يعلم ان المنة
انما تبغض النعمة اذا كان المنعم ممن يساوي المنعم عليه في الربوبية
فاما المنة من الله تعالى فيزيد في النعمة تلذذا وطيبا اليس ان خلعة
الملوك كانت الذ واشهى بما اشترى منهم ثوبا صحة لان حمل المنة
من الله تعالى لو كان يبغض النعمة لما من الله تعالى على عباده بنعمة
الهداية ولا يبغضها عليهم على ان ايلام الاطفال يؤلمون ثم يثابوا
وهم كارهون ولا يبالون العوض على ان ما كان ظلما بغير عوض لا يبعد
ظلما الى ان يرضى المظلوم بذلك العوض فكان الايلام ظلما في الجانب
تعالى الله عن ذلك وعلى هذا قبول التوبة وهو اسقاط عقوبة
الذنب عن التائب غير واجب على الله تعالى عقلا بل كان ذلك منه فضلا

فاما وقوع قبولها شرعا فبل هو مرجو غير مقطوع به يدل عليه قوله تعالى
ويتوب الله على من يشاء علقه بالمشيئة ولان احسن من الله تعالى
ومن رسوله تاخير قبول توبة المخلفين عن الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
مع اخلاص توبتهم وشدة ندمهم وبكائهم بخلاف التوبة عن الكفر حيث
يقبل قطعا عرفناه باجماع الصحابة والسلف رضي الله عنهم فانهم يرغبون
الى الله في قبول توبتهم عن الذنوب والمعاصي كما في قبول صلواتهم
وسائر اعمالهم ويقطعون بقبول توبة الكافر **فصل في الاجال**
القتل فعل قائم بالقاتل خلق الله تعالى عقيبه الموت في المقتول
كسائر المتولدات ثم المقتول ميت باجله لا اجل له سواه ووافقنا
في ذلك الجبائي وابو الهذيل من المعتزلة وقال الباقون منهم المقتول
مقطوع عليه اجله ولو لم يقتل لعاش الى اجله تمسكوا بقوله تعالى
وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره ولا تمسك لهم به لان تقدير
الآية والله اعلم ولا ينقص من عمر معمر آخر سواه يعني يعطي لهذا
الثاني من العمر ما يكون ناقصا بمقابلة العمر الاول والهاء راجع الى
من عامله لا الى المذكور كما يقال هذا درهم ونصفه اي نصف درهم آخر

بمالك الاول كذا قال اهل اللغة منهم الفراء وقيل لا ينقص من عمره بمضي
الايام والليالي وقيل الزيادة والنقصان في صحيفة الملائكة فانه
يثبت في صحيفتهم شيء مطلقا وهو مقيد في معلوم الله بشرطه ثبوت
الصحيفة في المال كما علم الله تعالى وعلى هذا يحمل قوله تعالى يمحو الله
ما يشاء وقوله صلى الله عليه وسلم الرحمة تزيد في العمر والصدقة
ترد البلاء وامثاله ولنا قوله تعالى لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
والحديث المعروف انه عند تصوير العبد في بطن امه يأمر الله تعالى ملكا فيكتب
على جبهته رزقه واجله وسعادته وشقاوته ولان الله تعالى لما كان عالما
انه يقتل فجعل فيه اجله ولا يليق به تعالى ان يجعل له اجلا يعلم انه لا يعيش اليه
او يجعل اجله احد الامرين كفعل الجهال بالعواقب على ان القول بان الله تعالى
اعطى للعبد وقدره منه الله تعالى عن ابقاء عبده الى ما جعله اجلا له وقدر
قطع ما جعله اجلا له تعالى وجوب القصاص او الضمان يتعلق بارتكابه
المنهي ومباشرته فعلا اجرى الله تعالى العادة بخلق الموت عقيبه وعن الشيخ
ابو الحسين الرستغفني وابو اسحق الاسفرايني ما حققنا الخلاف في مسألة الاجال
والارزاق الا في العبارة وبيانه ان من اعتقد من اهل السنة ان الله تعالى

مستبد باجراء الموت عقيب القتل ولا تولد ولا يكون مخلوق علة مخلوق
يقول الى يلزم من تقدير عدم الجرح عدم الموت وانه مات باجله لان الاجل
عبارة عن وقت يخلق الله تعالى فيه الموت سواء معه جرح او مرض او سبب آخر
لان كل هذه مقدرات بحكم العادة للاموات ومن اعتقد كون الجرح علة مع انه
صحة الجسم وعدم مهلك آخر من خارج اعتقد انه لو انتفى الجرح وليس ثمة علة اخرى
وجب انتفاء المعلول لان انتفاء جميع العلل يوجب انتفاء المعلول لا محالة ولكن
من اعتقد ان الاجل عبارة عن المدة الطبيعية ولن يكون زمانه رتبة معلومة
في القوة والبقاء عند الموت بالقتل استعجالا الا بالاضافة الى مقتضى طباعهما
وذلك كالحائط يعتقد رادحكامه بنايه ثم لو هدم بالناس في الحال يقال
لم ينهدم باجله يعني لم ينهدم بانقضاء بنائه وان لم يتعرض له من خارج
حتى انحط اجزاوه فيقال انهدم باجله **فصل في الرزق** قال اهل السنة الرزق
ما ينتفع به الحي ويتغذى به حلالا كان او حراما ولا يتصور ان لا ياكل الانسان
رزقه غيره ولا ان ياكل رزقه غيره وعند المعتزلة هو ما يتمكن الحي من الانتفاع به
لكنه لا يمنعه الشرع عن ذلك فيكون المباح رزقا دون الحرام فيلزمهم
على زعمهم هذا ان الظلمة عاشوا عمرهم وماتوا ولم يرزقوا مع انهم اكتسبوا

اللطف على الله تعالى فيكون هو تعالى تاركا حق عبده المستحق عليه وذلك
ظلم تعالى عن ذلك والله الهادي **فصل في الهدى والاضلال** ولما
ثبت ان الله تعالى خالق افعال العباد ثبت ان المراد من الهداية والاضلال
المضاف الى الله تعالى خلق فعل الاهتداء والضلال وقد يدل عليه ايضا
بيان الطريق على العموم وتعليق الهداية بالمشية في آيات لا تحصى
كقوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولو شئنا
لآتينا كل نفس هداها وقوله تعالى فلو شاء لهداكم اجمعين فحقيقة
لان بيان الطريق ونصب الادلة واجب عند الخصم فلا يجوز تعليقه بالمشية
والمعتزلة اولوا الهداية ببيان طريق الدين والاضلال بالازاغة
والخذلان او الطبع والمراد المضاف الى الله تعالى خلق ما كان سببا
لوجود الضلال منهم كخلق الحيوان والعذر وقد يضاف الافعال
الى سببها فهداية ببيان في الهداية والعصمة ايضا وقولهم
انما يضاف الى الله تعالى على حسب اضافة الشيء الى شرطه لان الضلال انما حصلت
منهم عند احوال اوجدها الله تعالى كالامهال فادرار الانعام وترك
الاستعجال في الانتقام حتى طغوا لذلك ارضاء الله بصنعهم وادعوا الامر به

فقالوا والله ان ابانا فصار ذلك حاملا لهم على المعاصي فاضيف اليه
كما اضيف الغرور الى الدنيا لاغترار الناس بها ويقولون ايضا الاضلال
تسميته ضالا لا ايقاع الضلال اي تسماه ضالا كما قال

فطايفة قد اثر في حبكم وطايفة قالوا نسي في مدينته اي وجدته
ضالا كما قال اغلت فلانا واجبنته اي وجدته بخيلا وجبانا والجواب
ان تعلق الهداية والاضلال بالمشيئة في الآيات يبطل جميع هذه
التاويلات لان التسمية والوجدان لا يتعلق بالمشيئة بل من وجد منه
فعل الضلال يسمى ضالا او يوجد ضالا ومن لا فلا وهذا كما يقال
بانه يسمى اسود من شاء وطويلا ان شاء وهذا فاسد فكذا ما نحن فيه
بجعله الله تعالى انك لا تهدي من احببت نفى الهداية عن رسوله المخصوص
ولو كان المراد بيان الطريق او الدعوة لما نفاها عنه لانه دعى الى الايمان
وبين طريق الدين لمن احب وبعض قوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه
يشرح صدره للاسلام فلو كان الهداية الدعوة او بيان الطريق
لزم ان يكون كل كافر مشروح الصدر لانه دعاه الى الاسلام وبين له
الطريق وضيق الصدر لانه يضله وكذا تاويل الجبائي انه هداية طريق
الجنة

في الآخرة فاسد ايضا لان هداية طريق الجنة لا يتعلق بالمشيئة بل
يتعلق بالموت على الايمان وفيما ذكرنا دليل على صحة ما ذهبنا اليه ان الهداية
على ما قيل اصلها من الامالة من قولهم هديت العروس الى بيت زوجها ومنه الهدية
لانها تمال من يد الى يد ولذا الهدي لانها تساق وتمال الى بيت الله ثم
اختلف اهل الاصول فقال بعضهم مشتركة بين بيان الطريق وبين خلق
الايمان والتوفيق وشرح الصدر وامالة القلب الى الحق وقال بعضهم
الهداية الحقيقية ما يقع به الاهتداء دل عليه قوله تعالى من يهدي الله فهو
المهتدي جعل الاهتداء ثمرة الهداية وانه غير لازم لبيان الطريق والدعوة كما
قيل الهداية تبع من الاية فدل على ان المراد من الهداية في الاية خلق الاهتداء
دون بيان الطريق والدعوة ولذا عموم الدعوة مع خصوص الهداية
في قوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء دليل على ما قلنا
ثم بيان الطريق انما يكون هداية ان لو كان وسيلة يقع بها الاهتداء والا
فيكون سببا ولذا انما للحجة كما قال تعالى في صفة القرآن واما الذين
في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم وقال عز وجل قل هو للذين
آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى

وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة وفي القرآن صفة النبي صلى الله عليه وسلم
فلما جاءهم نذير ما زادهم إلا نفورا ثم الختم والطبع والرين
والأكنة والغشاوة هي موانع من الإيمان يخلق الله تعالى عقوبة
لإعراضهم عن النظر والتفكر في آيات الله كما قال فبما نقضهم ميثاقهم
وقال طبع الله بكفرهم وقال بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون
ولا يقال كيف يجوز الأمر بالإيمان ثم منعهم بالختم والطبع لأنه لو كان
لهم همة الإيمان والرشد لصادفوا القدرة على الإيمان والتوفيق
له ولكن لما لم يتدبروا ولم ينظروا في الآيات وكذبوا الرسل واستمعوا
استماع متعنت طالب للطعن أورثهم ذلك ختما على القلب وطبعا ثم
هذه الموانع أعراض غير باقية يحدث شيئا فشيئا كالسهو والغفلة
أمكن دفعها وإزالتها بالذكر كما قال تعالى إذا مسهم طائف من الشيطان
تذكروا فإذا هم مبصرون ولو هدوا للرشاد لأذعنوا للحق
واستبصروا فإن قيل موانع وشبه بالتوفيق والهداية قلنا
هذا إلا كالقاعد المأمور بالقيام فالقدرة للقعود كالمانع
للقدرة عن القيام أو صرف القدرة إلى القعود كالمانع لصرفها

إلى القيام لاستحالة اجتماعهما ولو أراد القاعد القيام لصادف قدرة
عليه على الفور فكذلك الختم يتبدل بالتوفيق ومن قال سبحانه وتعالى وما
تشاؤون إلا أن يشاء الله فلو وفق المشيئة فلو وفقهم وأعانهم للإيمان والإرادة
لأرادوا الإيمان فهذا يتوقف عليه فالمشيئة تستند إلى الدواعي
الضرورية ومن هذا المعنى تضرع المؤمنون إلى الله تعالى ويقولون
ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وقال النبي عليه السلام لأم سلمة رضي الله عنها
أما علمت أن قلب ابن آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن إن شاء أقامه وإن شاء
أزاغه وقال أيضا أبو الدرداء وليس إلى من الهداية شيء وبعث الشيطان
مزينا وليس إليه من الضلالة شيء وقال ابن عباس رضي الله عنهما كنت رديف
النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا غلام احفظ الله يحفظك احفظ الله تجده
أمامك فإذا سألت فاسأل الله وإذا استعنت فاستعن بالله واعلم أن الأمة
لو اجتمعوا على أن ينفعوك بشيء لم يكتبه الله لك لم يقدروا على ذلك ولو
اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يكتبه الله عليك لم يقدروا وقضى القضاء و جفت
الأقلام وطويت الصحف وعن ابن الديلمي قال أتيت أبي بن كعب فقلت له إنه
وقع في قلبي شيء من القدر فحدثني لعل الله أن يذهبه عن قلبي قال لو أن

مثل أحد ذهبا ما قبل الله منك حتى تؤمن بالقدر وتعلم أن ما أصابك
لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك ولو مت على غير هذا دخلت النار
ولقيت عبد الله بن مسعود وحذيفة رضي الله عنهما فقالا مثل هذا
والله الهادي **الكلام في تكليف ما لا يطاق** تكليف ما لا يطاق غير جائز عندنا
لأن المفهوم من التكليف هو طلب الفعل عن غيره على وجه يستحق المكلف
نوع عقوبة بنوع مخالفة وهذا لا يتصور في العاجز ولا يلزم قوله
تعالى للملائكة أنبئوني بأسماء هؤلاء ولا للمصورين يوم القيامة أحيوا
ما خلقتم على ما روي في الخبر وأمثال هذا لأنه ليس بتكليف طلب فعل
بل هو خطاب تعجيز وتسخير وإعلام لحلول العقاب وكذا لا يلزم دعاء
المؤمنين في قولهم ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به لأن تحميل ما لا يطاق
وإنما الخلاف في تكليفه وقد نقل عن أبي الحسن الأشعري في بعض أقواله
أنه جائز عقلا ثم تردد أصحابه أنه هل ورد به الشرع ثم قال
بوروده احتج بأن أبي لهب بالإيمان فإنه تعالى أخبر أنه لا يؤمن وأنه سيصلى
النار ثم كان مأمورا بالإيمان بجميع ما أخبر الله ومن جملته أن يؤمن
بأن لا يؤمن وهذا تكليف بالجمع بين الضدين وكذا أخبر أنه سيصلى النار

وعلم به ولو آمن لما كان ممن يصلى النار وكان الأمر بالإيمان أمرا بالجهل والكذب
وذلك محال فكان ذلك أمرا بما يستلزم المحال وقلنا إن كان الأمر بالإيمان
وبتصديق الله تعالى في خبره أنه لا يؤمن أمرا بالجمع بين الضدين فلا نسلم بأنه
مأمور بذلك وأنه عين النزاع ثم نقول خلاف معلوم الله تعالى وخلاف خبره
وإن كان مستحيل الوقوع بالنسبة إلى العلم والخبر كالجمع بين الضدين
ولكنه ممكن مقدور في نفسه ولا منافاة بين القولين لأن معنى قولنا
ممكن مقدور في نفسه أن القدرة صالحة له ولا يستلزم عنه القدرة حسب
تقصر القدرة عن الجمع بين الضدين ثم ما علم الله أو أخبر أنه لا يقع
لامتناع قطعا كاجتماع الضدين غير أن اجتماع الضدين لم يقع لاستحالته في نفسه
لا لتعلق العلم والخبر بعدم وقوعه وخلاف ما علم أو أخبر لم يقع أيضا لا
لاستحالته في نفسه بل لتعلق العلم والخبر بعدم وقوعه الأبدي لكن
العقل يحيل اجتماع الضدين من غير النظر إلى علم الله تعالى وخبره ولا يحيل
خلاف المعلوم والخبر قبل النظر إلى الخبر والعلم بعدمه **فإن قيل**
خلاف معلوم الله إذا كان مستحيل الوقوع كالجمع بين الضدين وإن اختلف
جهة الاستحالة لكان أمر أبي لهب وأبي جهل بالإيمان أمرا بإيقاع ما استحال

ووقوعه وهذا تكليف بما ليس في الوسع وانه سفه قبيح **قلنا** ليس
كذلك لأن معنى قولنا ان خلاف معلوم الله تعالى وخلاف خبره مستحيل الوقوع
انه متى علم شيئا انه لم يقع او اخبر بذلك لم يقع ذلك الشيء قطعا الا انه لو قدر
وقوعه لكان هو تعالى عالما مخبرا بوقوعه بدل علمه وخبره بعدم وقوعه
والتغير في المعلوم والخبر لا في العلم والاخبار فتبين بهذا ان لا استحالة في
ايمان ابي لهب فاما الاستحالة في انقلاب العلم والخبر عنه وعلى اعتبار وقوعه
كان داخلا في العلم والخبر فلا انقلاب لان العلم والخبر تابع للمعلوم والمخبر عنه
يدوران معهما وجودا وعدما فثبت بهذا ان ايمان ابي لهب لا يكون مستلزما
للكذب والجهل فيصح تكليفه ولهذا امر الكفار بالايمان مع العلم بانهم
لا يؤمنون وانهم في النار يخلدون ثم انه سبحانه وتعالى لا يعاقب احدا
على ما علم منه دون وقوعه منه فعلا وكسبا وقد وقع في علم الله تعالى
ان ابا لهب يستوجب النار بكفره فكان التكليف في حقه فتنة والزاما للحجة
وفي حق المطيعين رافة ورحمة ونعمة **فصل** النعمة عند المعتزلة
اسم للذة فقط وهم اطبقوا على ان الله تعالى انعم على الكفار بالجاه والمال
وبالدعوة والبيان والتوفيق والالطاف وانه هداهم باقامة الادلة

وايضاح الحجة وانزال الكتب وارسال الرسل لكنهم اساؤوا الى انفسهم **وقلنا**
النعمة اللذة الخالصة عن شوائب الضرر في العاجل والآجل ثم وان اطلق
اسم النعمة على ما اوتي الكفار من الزينة والتنعم وطول العمر وكثرة الاتباع
كما قال تعالى يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها لكن صورة النعمة متى قوبلت
بالشكر استغرقت وصارت نعمة حقيقية واذا قوبلت بالكفر والكفران
صارت نقمة موصلة الى الهلاك يدل عليه قوله تعالى ثم اذا خولناه نعمة منا
قال انما اوتيته على علم بل هي فتنة سماها نعمة فلما عدها المنعم عليه سماها ربنا
فتنة ثم التكليف وارسال الرسل في حق من يعلم منه العناد والاستكبار
وشقت له الشقاوة وحقت له كلمة العذاب كيف يكون نعمة وليس يريد
الله بذلك الصلاح والاصلح مع العلم بان ذلك مفسدة لهم وسبب هلاكهم
فصل قالت عامة المتكلمين نعمة الانشاء جائزة وعند الحنفية
براهين ابائهم لله انها واجبة ولا يعنون بكونها واجبة انها تجب
على الله بايجاب احد او بايجابه على نفسه بل يعنون انها متأكدة الوجود
لانها من مقتضى الحكمة فيكون عدمه من باب السفه وهو محال على القديم
هذا كما ان ما علم الله وجوده يكون واجب الوجود دليلا ان ابعد اسمه يوجب

الجهل وهو محال على الحكيم وقالت البراهمة انه محال ودليل الجواز
ان ورود التكليف بالايجاب والحظر والاطلاق والمنع بمنزلة المالك في
مماليكه ليس مما تاباه العقول ويدفعه الدلايل فله ان يتصرف
في كل شخص من اشخاص بني آدم باي وجه شاء من وجوه التصرف
منعا كان او اطلاقا حظرا كان او ايجابا ثم تعليمهم ذلك اما بخلق
العلم لهم به او بتخصيص بعض عباده بالعلم به من جنسهم او خلاف جنسهم
بالهام صحيح او بوحي صريح يؤيده ان البشر مهيا لقبول الحكمة والعلم
للزيادة عند افادة الحكيم اياه ثم ان صانع العالم حكيم لا يسنه علم لا بجهل
لا يمتنع منه ان يدل الجهول على المنفعة بما يوجب زوالها **فان قيل**
ورود التكليف منه سفه اذ فيه اتعاب لا منفعة للآمر والناهي عاجلا
مضرة للناهي وذلك سفه اعتبارا بالشاهد **قلنا** التسوية
بين الشاهد والغايب هنا ممتنعة اليس لو ان في الشاهد من فعل فعلا
لا منفعة له فيه ولا لغيره فهو سفيه والله تعالى خلق اشياء
لا منفعة لها البتة كالاجزاء الكاينة في تخوم الاراضي والجبال
فاذا افترق الحال بين الشاهد والغايب في الفعل فكذا في الامر والنهي

ثم في بعثة الانبياء عليهم السلام فوايد كثيرة نذكرها على
التفصيل **احدها** ان فيها تاكيد دليل العقل بدليل النقل وقطع عذر
المكلف على ما قال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ولو انا
اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا
الثاني ان الله تعالى خلق الخلق محتاجين الى الغذا في البقاء والى الدوا
للشفا وحفظ الصحة وازالة العلل العارضة وخلق من جنسهما السموم
القاتلة والعقل لا يقف عليها والتجربة لا تفي لمعرفتها الا بعد ادوار
ومع ذلك فيها خطر وفي بعثة الانبياء معرفة طبايعها من غير خطر
الثالث انه لو فوض تعيين العبادة الى الخلق ربما اتى كل طايفة
موضع خاص اخذوا يتقصدون لها فيفضي الى الفتن **الرابع** ان
الذي يفعله الانسان بمقتضى عقله يكون كالمعتاد والعادة
لا يكون عبادة فاما الاتيان بما كان معظما في قلبه وهو لا يكون
وافقا على الملة كان اتيانه به لمحض العبادة ولكن كذا درو الاعمال
العربية في الحج **الخامس** ان العقول متفاوتة والكامل نادر والاسرار
الالهية عزيزة جدا فلابد من بعثة الانبياء وانزال الكتب عليهم ابقا

لا لكل يبتعد الى منتهى كماله الممكن له السادس ان الحاجة ماسة
الى الصناعات النافعة كالنسج والخياطة والبناء وصنعة النجر والدرع
كما قال تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم واصنع الفلك فوجب بعث الانبياء
لتعليمها السابع ان شكر المنعم حسن وكفرانه قبيح في العقل والعقول قاصرة
عن معرفة كيفية الشكر وكميته وجنس الشكر ووقته فلا بد من شارع
شرعي يرد بذلك كله اذ الشكر واجب ولولا البيان لكان ذلك تكليفا بما ليس
في الوسع وانه لا يجوز فثبت بهذه الوجوه ان ارسال الرسل مبشرين
ومنذرين ويبينون للناس ما يحتاجون اليه من مصالح دارهم حكمة
وبهذا يبطل ايضا قول البراهمة القائلين بوقوع الغنية بالعقل لانه
بالعقل ان كان يمكن الوقوف على الواجب والممتنع ولكن لا يمكن الوقوف
على الممكن على انه ان كان ممكنا لكن لا يكون ذلك الا بادامة الفكر والنظر
الدائم والبحث الكامل وفيه مشقة عظيمة فحقيقة لا نعطا بما زاد
على الكفاية بعد ذكرها وايضا لا وانما فلا يبعد ذلك من ذي
الفضل العظيم والمنعم الكريم الا يرى ان الله تعالى خلق الخلق عبيدا ثم
واذن وان كان المقصود يحصل بالواحد واذا ثبت ان بعثة الانبياء

جائزة فاذا جاء واحد وادعى الرسالة في زمان جواز ورود الرسول
وهو قبل بعثة رسولنا صلى الله عليه وسلم لا يجب قبول قوله بدون المعجزة
لانه خبر الواحد وانه يحتمل الصدق والكذب ولان وجوب قبول قوله
يؤدي الى قبول قول من يكون قبول قوله كفرا وحدها على طريقة المتكلمين
انها امر يظهر بخلاف العادة في دار التكليف لاظهار صدق مدعي النبوة
مع نكول من يتحدى به عن معارضته بمثله انما قيد بدار التكليف لان
ما كان في الاخرة من خلاف العادة لا يكون معجزة وباظهار صدق
مدعي النبوة احتراز عما ظهر على يد الولي في المتاله اذ ظهور خلاف العادة
على يد المتاله جائز دون المتنبي في الفرق ان ظهوره على يد المتنبي
يوجب انسداد باب معرفة النبي واما ظهوره على يد المتاله
لا يوجب انسداد باب معرفة الاله لان كل عاقل يعرف ان الادمي
المشتمل على دلالات الحدوث وسمات القصور لا يكون الها وان روي
منه انخرق العادة وباظهار صدقه لانه لو ظهر لاظهار كذبه
لا يكون معجزة كما لو ادعى المتنبي ان معجزته نطق هذا الحجر فانطقه
الله تعالى بتكذيبه لا يكون معجزة وبنكول من يتحدى به عن معارضته لانها

يخرج عند المعارضة عن الدلالة ووجه دلالة المعجزة على صدق الآتي
بها انا نعلم يقينا ان الله تعالى صدقه في دعواه وان ما ظهر على يده خارج
عن مقدور جميع البشر فاذا ادعى الرسالة ثم قال الهي ان كنت صادقا في
دعوى الرسالة فسود وجه القمر مثلا فسوده عقيب سؤاله علمنا
بالضرورة انه صدقه في دعواه فان قيل لم لا يجوز اظهار المعجزة على يد المتنبي
اضلالا للخلق ويجوز منه خلق الضلال فيهم وترك الاصلح عندكم قلنا
لوجوه احدها ان الله تعالى لا يدع الفرق بين الصادق والكاذب بطريق
الدلالة كما هو ثابت بطريق الضرورة فلو ظهرت على يد الكاذب لانسد
طريق معرفة الرسول بطريق الدلالة وفيه تعجيز الله تعالى والثاني انه لو ظهرت
على يد الكاذب لكان تكليف الخلق بتصديق الانبياء تكليف ما لا يطاق وانه
غير جائز او غير ثابت بالنص او الاجماع والثالث لا نسلم بان ذلك مقدور وبان
المعجزة على صدق الآتي بها تستحيل ظهورها مع الكذب وهذا لان المعجزة المعروضة
بالتحدي نازلة منزلة قوله صدقت انه رسولي وعلامته الكذب انه ما قيل
له ذلك واستحالة الجمع بين التصديق وعدمه نعم خلق خرق العادة مقرونة
على حالة فاما عند فيتضمن بطلان دلالته على صدق الصادق فلا وهذا

كخلق السواد في محل معين وعلى انفراده فاما عند تضمنه الجمع بين
الضدين فلا والرابع لو سلم انه مقدور لكنه غير واقع بمنزلة ظاهر معلوم لله
لا يؤدي الى التباس الحق بالباطل وابطال الادلة وتعجيز الباري تعالى
عن الزام الحجة وخلو بعثة الانبياء عن الفائدة وهي من الامثال الحق
الله تعالى على وجه يكون بحجة وحكمة عند اختيار المكلف وذلك جائز دون
ما يكون عبثا وسفها **فصل** في رسالة رسولنا صلى الله عليه وسلم
ان محمد بن عبد الله بن عبد المطلب المكي القرشي الهاشمي صلى الله عليه وسلم رسول
حق ونبي صادق ارسله الله تعالى الى كافة الثقلين الانس والجن والعجم
اهل الكتاب والاميين الى يوم القيمة وبرهانه انه ادعى الرسالة من الله الى يوم
القيمة وقد شهد الحكيم جل جلاله على وفق دعواه باظهار المعجزات الخارقة
لدعواه عقيبها وكل من ادعى الرسالة وظهرت المعجزات عليه على وفق دعواه
عقيبها فهو نبي صادق ورسول حق فهذه ثلث دعوى دعواه الرسالة
والثانية ظهور المعجزات على يديه والثالثة من ظهرت المعجزات على يديه فهو
رسول صادق اما دعواه الرسالة فبالتواتر وكذا ظهور المعجزات
والمعجزات قسمان باقية وسالفة اما الباقية فالقرآن الذي عجز الجن

والانس عن الاتيان بمثله بعد تحديهم بابلغ الوجوه من اراداته قال قل لئن
اجتمعت الجن والانس على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ثم نزل في
التحدي فقال فاتوا بعشر سور مثله مفتريات ثم بالغ فقال فاتوا بسورة
من مثله وقد مضى من عصر النبوة ستماية سنة وخمس وثمانون سنة فلم يات احد
بمثل ادنى سورة من سور القران ولقد ابلغا عصره وفصحاؤهم حتى روي
ان فصحاء اطراف العالم وبلغاءهم كاهل اليمن والشام ومصر والمغرب
كانوا يجتمعون في ايام الموسم بحج بيت الله الحرام ويتباهون باشعارهم وخطبهم
ورسايلهم ويفتخرون فاجتمعوا ذات سنة في عصر النبوة وقالوا لو تحاد
من يكون من جوانب العالم اربعة افصحهم وابلغهم ونعطي الى كل واحد جزءا
من القران ليتم كل واحد سنة حتى ياتي بمثله ففعلوا ذلك فلما كانت السنة القابلة
اجتمعوا لم ياتي احد منهم بشيء فقيل لهم في ذلك فقال احدهم ولما رايت من حصتي
فلما استيأسوا منه خلصوا نجيا فاشهر لليالي السنة ولياليها فعجزت
عن الاتيان بمثل هذه الاية الواحدة فحرفت الى شيء دونه وقال الثاني
اول اية من حصتي مثل الذين اتخذوا من دون الله اولياء الاية فجهدت جهدي
كل السنة فما قلت شيئا يشبهه على الحال فيا لله يتكسر على غيره فالقيت

مطلب تاريخ زمان المصنف ٦٨٥

بيان نفر تصدى لمعارضة القران وعجزهم

مكتوبا في المارو وقال الثالث اول اية من حصتي وقيل يا ارض ابلعي
ماءك ويا سماء اقلعي فبذلت وسعي وطاقتي كل السنة فما ادري ما يشبهه
وما يشتبه على الاغبياء فذهبت مكتوبا في جبال من البامير وقال الرابع
اول اية من حصتي يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون
من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له فصرفت طاقتي كل السنة
فاستمعت كلام الفصحاء والبلغاء بل وكلما كتبت شيئا استحييت
منها فخرقتها وعلمت ان لا طاقة لنا بذلك وتحقيقه ان سياق القران اشتمل
على ما كان في الماضي من قصص الاولين وانبا المتقدمين بحيث لم ينكر احد
من الاعداء انكاره وعلى ما يكون في المستقبل نحو قوله تعالى ليظهره على
الدين كله وقوله تعالى الم غلبت الروم الاية وقوله تعالى قل للمخلفين
الاية وقوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
الاية وكان كما اخبر مع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اميا لم يقرا كتابا
ولم يتلمذ احد فهذا دليل ظاهر وبرهان باهر على انه لم يكن من تلقاء نفسه
ولا مما يعلمه بشر بل هو تنزيل من حكيم حميد وانا ساير بحر انه فيها ما هو نا
في ذاته كالنور الملالي في حباه اصوات الري كان يسعان الابار الى

ومن الامهات الى الاباء من آدم عليه السلام الى ان ولد ثم انقطع في نسله
وما كان من الخاتم بين كتفيه المذكور في كتب الاولين وما روي من طول
قامته عند الطويل وبساطته عند الوسيط ومنها ولادته مختونا
مختونا مسرورا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سوأته
ومنها ما روي انه نظر الى وجهه والبدر فكان احسن وانه كان اطيب
ريحا من المسك والين من الحرير وكان يؤخذ عرقه فينتفع به في الطيب
ومنها صدقه في اقواله حتى لم يسمع منه كذب في الامور الدينية ولا
في الدنياوية ولو سمع منه مرة لشهره اعداؤه ومنها امانته البالغة
حتى سموه محمدا الامين وغاية عفافه عن القبائح حتى لم يقدم على شيء منها لا قبل
النبوة ولا بعدها وشجاعته البالغة حتى لم يفر من اعدائه ولو
عظم الخوف كيوم احد والاحزاب لثقته بوعد الله تعالى والله يعصمك
من الناس وغاية شفقته ونهاية رحمته حتى عوتب بقوله تعالى لعلك
باخع نفسك الآية وسخاوته في الدرجة العليا حتى نهي عن اسرافه بقوله
ولا تبسطها كل البسط وزهده في الدنيا حتى لم يرض بشاعة ضو المال
والرتبة الملكية والرياسة لما ادعوه فلم يلتفت ولم يرغب على اهله

الدنيا والآخرة وغاية تواضعه لاهل الفاقة والمسكنة وتحمله
وحلمه ومصابرته الى غاية لم يبلغها الاولون والآخرون واجتماع
هذه الخصال على وجه المبالغة لم يتفق لاحد من الانبياء قبله ولا
لاحد من الاولياء بعده وانه من اعظم المعجزات الدالة على صدقه
واما ما كان خارج ذاته فمنها ما روي انه اخبر اصحابه بموت النجاشي
وصلى عليه ثم جاءت الاخبار انه مات في ذلك اليوم وكذا روي قوله
لعمار تقتلك الفئة الباغية فقتل مع علي رضي الله عنهما يوم صفين وقوله
صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه اشقى الناس عاقر الناقة والذي يخضب منك
هذا من هذا يعني يضرب على راسك ويخضب لحيتك من دم راسك ثم كان كما قاله
وقوله صلى الله عليه وسلم للعباس حين اسر افد نفسك وابني اخيك عقيلا
ونوفلا فانك ذو مال فقال العباس ليس لي مال فقال اين المال الذي وضعته
بمكة عند ام الفضل وليس معكما احد فقلت ان اصبت في سفري هذا فللفضل
كذا ولعبد الله كذا فقال العباس والذي بعثك بالحق ما علم هذا احد غيري
وانك رسول الله واسلم هو وعقيل رضي الله عنهما ومنها انشقاق القمر له
البدر واحتذاء الشجر اثره وتسليم الحجر والشجر كما نقل انه لما لقيه جبريل عليه السلام

وادى اليه الوحي بجبل حراء ثم يمضي الى داره فلم يمر بحجر ولا شجر الا
سلم عليه وشهد بنبوته وهذه معجزة له ليعرف انه نبي ولئلا يداخله
لا وسوسة ومنها تسبيح الحصى في كفيه وحنين الجذع اليه حين
اتخذ المنبر فالتزمه حتى سكن ونبوع الماء في غزوة تبوك من
بين اصابعه حين وضع يده على فم المطهرة حتى روي منه جنوده وكراعه
ودوابهم واشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير اما في غزوة تبوك
ويوم الخندق في ضيافة جابر وغيرها وشكاية ناقة ترم بعد احاب
زاميها وشهادة الشاة المسمومة المسموم بها يوم خيبر وقولها
لا تأكل مني فاني مسمومة وتعلق الصخر بعنق ابي جهل حين اراد ان يضربه
بها وسقوط شرف الاكاسرة والقياصرة بفارس والروم ليلة ولادته
حتى فزعوا وارسلوا الى الكهنة ليسألوهم ماذا حدث في العالم حتى سقط
من قصورهم فاخبروهم بولادة نبي آخر الزمان صلى الله عليه وسلم واظلال
الغمامة عليه قبل مبعثه في طريق الشام وبحيرا الحكيم اياه حال صباه
لشاوان نمرها الى غير ذلك ليتبع اساسا النبوة ومنها خرور الاصنام
ليلة ولادته حتى لم يبق في بلاد العرب والعجم صنم الا خر لوجهه ودرور

لبن ضرع شاة ام معبد البائسة الجرباء حين مسح عليها وما روي
ان ذئبا دل الراعي على النبي صلى الله عليه وسلم وكان يحفظ له غنمه ومنها
ما روي من اتيان النخلة في سنام البعير فادركت ثمرها في الحال وشاهدها
الحاضرون فمن علم الله انه يؤمن كان الرطب حلوا ومن علم انه لا يؤمن عاد حجرا
في فمه وتسليم ضب الاعرابي عليه وكلام الظبي واجابة النخل ادني
واحيا ولد الواهبة بقولها بين عاينه واحياء ولد العجوز النظرية
حين اتت مع اربعين سحار بحران يعظام ولدها وطلبوا منه احياءه
بدعائه فدعى لله تعالى فاحياه فاسلموا باسرهم ولئن سلم التواتر
في سائر المعجزات فالجواب عنه من وجهين احدها ان اكثر المعجزات العلية
باعيانها ثبت بالتواتر كزهده وورعه وعفته وامانته وعلمه وصبره
وفطنته وذكائه وجوده وسخائه وتواضعه وحلمه ورحمته على امته
واختصاصه بمكارم الاخلاق فان المشهور والمعلوم من اهل العلم انه
كان مخصوصا بكل واحد من هذه الخصال الحميدة والثاني لئن سلم
كل واحد من هذه المعجزات بعينها فان لم يكن في كل دليل النبوة لكن
بمجموعها ما يعلم قطعا انه لا يحصل الا للانبياء فان قيل المعجزات

بالسحر ولا يوثق بها **قلنا** لا نسلم لوجود الفرق بينهما من وجوه **احدها**
ان التعلم والتلمذ يدخل في السحر دون المعجزات ولا يكون احد من الاستاذ **الثاني**
ان السحر لا يكون بالتحكم واقتراح المقترحين بل بحسب ما تعلمه بخلاف معجزات
الانبيا عليهم السلام **والثالث** ان آيات المعجزات حقيقية كشبع الجماعة الكثيرة
من الطعام اليسير وريهم من الماء القليل والذي دمها للثاني من الزمان كاحتمال
يوم الخندق ولانه تحصلات لا تروح الا في اوقات مخصوصة وامكنة مخصوصة
على ان احدا من العقلا لم يجوز انتهاء السحر الى احياء الموتى وقلب العصا ثعبانا
وفلق القمر والبحر وابراء الاكمه والابرص ونحوها واما دعوى الثالث على من
ظهرت على يديه المعجزة فهو انه صادق وقد ثبتنا انها امر في وجه دلالة المعجزة على
صدق الانبيا **فصل في العصمة** العصمة لغة هي المنع والوثوق ما يتعوذ به
الشي ثم اختص بما يتقوى به الخير دون الشر واشتهر ثم القائلون بالعصمة منهم
من قال المعصوم هو الذي لا يمكنه الاتيان بالمعاصي ومنهم من قال انه يكون متمكنا منه مستدلا
بقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم وقوله ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم
وقوله وما ابرئ نفسي وبان المعصوم لو كان مسلوب الاختيار لما استحق على عصمته
مدحا ولابطل الامر والنهي والثواب والعقاب وهولاء نقلوا ان اسباب العصمة

امور اربعة **احدها** اختصاص نفس بخاصية تقتضي ذلك بملكة الاجتناب
عن المعاصي **والثاني** حصول العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات **والثالث**
تاكد ذلك العلم بالوحي الالهي **والرابع** خوف المواخذة على ترك الاولى والنسيان
فاذا حصلت هذه الامور في نفس صارت معصومة لا محالة وقال الامام ابو منصور
الماتريدي رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة يعني لا تجبر على الطاعة ولا تعجز
عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن
الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء **ثم** اتفقت الامة على كون الانبيا عليهم السلام
معصومين عن الكفر الا عند الفضيلية من الخوارج لان عندهم يجوز صدور
الذنب عنهم وانه كفر عندهم والعصمة عن المعاصي ثابتة بعد الوحي
الا عند الحشوية واجمعوا على انه لا يجوز عليهم التحريف والخيانة
في تبليغ الشرائع والاحكام عن الله تعالى لا بالعمد ولا بالسهو والا لم يبق
الاعتماد على شيء من الشرائع **لنا** ان المعصية لو صدرت عنهم لكانوا اقل
درجة من عصاة الامة اذ الخيانة منهم اقبح واخس وذلك لا يجوز عند
جانب لان درجات الانبيا عليهم السلام في غاية الشرف **والثاني** ان الفسق
يمنع قبول الشهادة فصار ادنى حالا من عدول الامة وانه لا يجوز **والثالث**

انه لو اقدم على المعصية يجب زجره عنها فلم يكن ايذاؤه محرما لكنه محرم لقوله تعالى
ان الذين يوذون الله ورسوله الآية والرابع انه لو اتى بالمعصية لوجب علينا
اتباعه لقوله تعالى فاتبعوني فيلزم الجمع بين المعصية الحرمة والوجوب
وهو محال والخامس انهم حجج الله على عباده فلو جاز منهم ارتكاب النهي
لا يوثق بقولهم فلا يلزم الحجة والسادس ان ابليس استثنى المخلصين
عن اغوائه في قوله تعالى خبرا عنه فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم
المخلصين والمخلص عن اغوائه لا بد وان يكون معصوما ولذا وصف الله تعالى
بانهم عنده من المصطفين الاخيار دل على صدور الذنب عنهم ولا يلزم تفسير
المصطفين الا الظالم والمقتصد والسابق في قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب
الذين اصطفينا من عبادنا الآية لان الضمير عائد الى العباد لكونها
اقرب والسابع انه لو صدر الذنب عنهم لما قبلت شهادتهم بالنص الموجب
للتثبت بنبأ الفاسق ومن لا تقبل شهادته في حبة كيف يكون شهيدا
على الكل يوم القيمة وقد شهد الله تعالى بان محمدا صلى الله عليه وسلم شهيد على
الكل يوم القيمة في قوله ويكون الرسول عليكم شهيدا فاما قبل الوحي فيجوز
على سبيل الندرة وروي انه قيل لابي عمرو بن العلاء كيف تقرا ابالبعث

المبعوث وهم انبياء فقال لم يكونوا انبياء يومئذ وهذا نص بينه
على ان احوالهم قبل البعث خلاف احوالهم بعد البعث وهذا لان العصمة بعد
البعث لالزام الحجة على ما بينا فاما قبل البعث لم يكونوا حجة ولم يجب
قبول قولهم فلا ضرورة في اثبات العصمة ويدل على صحة هذا السؤال
قصة ادم عليه السلام فان قيل لم قلتم ان واقعة ادم عليه السلام كان
قبل النبوة قلنا لوجوه ثلثة احدها انه تعالى قال ثم اجتباه
ربه بحرف ثم وانه للتراخي بعد ذكر المعصية فيدل على ان الاجتباء
عنها والثاني ان النبوة تنزه دليل عصمة الانبياء ومن دليل وجوه الذنب
منهم واجب فلا ذلك الا قبل النبوة في الحكاية والثالث ان ادم عليه السلام
لو كان رسولا وقت الواقعة اما ان كان رسولا الى الملائكة ولا
وجه لهم لانهم رسل الله قال الله تعالى جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة
لا يحتاج الى رسول اخر او الى البشر ولا وجه له ايضا لانه ما كان
معه من البشر الا حواء وتلقيهما وخطاب الشرع بايهما عن واسطة
قال الله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة او كان رسولا الى غير من الجن
ولا وجه له ايضا فصل الانبياء افضل من الملائكة ه

وقالت المعتزلة والفلاسفة الملائكة السماوية افضل من البشر
وهو اختيار القاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي من اصحابنا وحجتنا
في ذلك ان آدم عليه السلام كان مسجود الملائكة والمسجود افضل
من الساجد **فان قيل** جاز ان يكون السجدة لله وآدم عليه السلام كالقبلة ولئن
كان السجود لآدم لكن يجوز ان يراد به التحية والترحيب كسجدة يعقوب
وبنيه ليوسف عليه السلام ولعل المعروف في ذلك الزمان ان يسلم
على عظيم بوضع جبهته على الارض وتسليم الكامل على الناقص ابن معتاد
قلنا ذلك السجود ان لم يكن دليلا على رجحان المسجود على الساجد
لما ابى ابليس عليه اللعنة عن السجود استكبارا او لم يقل ارايتك
هذا الذي كرمت علي ولا يلزم قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون
عبدا لله ولا الملائكة المقربون **فان قيل** هذا الكلام يفيد رجحان
المعطوف على المعطوف عليه كما يقال هذا الكلام لا يستنكف الوزير
من خدمته ولا السلطان **قلنا** سلمنا هذا الكلام لا يفيد رجحان
المعطوف على الاطلاق بدليل انه لا يفيد في قوله تعالى ولا الهدي
ولا القلائد ولا في قول الناس ما اعانني على هذا الامر لا زيد ولا عمرو

وان سلمنا دلالة الآية على رجحان الملائكة على المسيح لكن لم يدل على رجحانهم
على محمد صلى الله عليه وسلم وهو افضل من المسيح ولئن دل على رجحانهم على
المسيح لكن لم يدل على رجحان كل فرد منهم ولئن دل على رجحان كل فرد
في صفة وفضيلة لكنها ما دلت على رجحانهم في جميع الفضائل والمناقب
الا يرى في النظير لا يفيد رجحان السلطان في جميع الفضائل بل دلالتها
على رجحان الملائكة في القوة والقدرة والاستيلاء على السموات والارضين
لما روي ان وفد نجران اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وناظروا في امر
عيسى عليه السلام فقال صلى الله عليه وسلم كان عبد الله ورسوله فقالوا
ان عيسى يأنف من هذا القول فالنصارى لما شاهدوا من عيسى عليه السلام
احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص اخرجوه بسبب هذه القدرة عن
عبودية الله تعالى فقال تعالى لن يستنكف عيسى بهذا القدر من القدرة عن عبوديتي
ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقه في القدرة والقوة ورجحان الملائكة
في القدرة مسلم لا نزاع فيه انما النزاع في التفضيل عند الله تعالى وكثرة الثواب
بالعبودية ولا دلالة للآية عليه **فصل** ظهور الكرامة على طريق
نقض العادة جائز عندنا وانكرت المعتزلة ذلك لانه لو ظهرت ذلك

لا ينسد طريق معرفة النبي والرسول لانه لا فايدة في ظهورها
بخلاف المعجزة فانه يثبت الحاجة الى معرفة النبي من المتنبي ولا حاجة الى
معرفته من غيره اذ لا تكليف في الاعتقاد بولايته واهل الحق اوردوا
بذلك لما اشتهر من الاخبار واستفاض من الحكايات كما روي في خبر عمر رضي الله عنه
في امر الجبل ورويته على المنبر جيشه بنهاوند وسمع سارية ذلك الصوت
على مسافة بعيدة وكذا قصة اصحاب الكهف ومريم واصف مذكورة في
القران ومما يعول ان ذلك يوجب انسداد طريق معرفة الرسول قلنا
ليس كذلك لان كرامات ولي من الامة دليل رسالة رسولنا قطعا فكان
معجزة له وكيف يلتبس بالمعجزة والمعجزة تظهر على اثر دعوى الرسالة والولي
لو ادعى ذلك يكفر من ساعته ولم يبق كراماته ولان صاحب المعجزة لا يكتم معجزته
بل يظهرها وصاحب الكرامة يجتهد في كتمانها لانه يخاف الافتتان بريب
الاشتهار ولذا يخاف انها من قبيل الاستدراج له دون الكرامات ثم فيه
فايدة ظهور كرامته على الله عمله وثبوت رسالة بعض اثره ويصير شاهد
معجزات الرسول صلى الله عليه وسلم في عصره وتصير بعثته له على الاجتهاد
في العبادات والاحتراز عن السيئات ابقاء لتلك المنزلة العلية على نفسه

وتحريضا لمن الهمه الله تعالى على نهايات الصالحين على الجد والاجتهاد لنيل
تلك المنزلة **فصل** اجمع المسلمون على المعاد البدني بمعنى جمع الاجزاء
بعد تفرقها او ايجادها بعد انعدامها على اختلاف القائلين بالمعاد الجسماني
خلافا للفلاسفة لنا انه في نفسه ممكن والصادق اخبر عنه فوجب
القول به واما قلنا انه ممكن لان الامكان انما يثبت بالنظر الى الفاعل
والقابل وهما حاصلان اما القابل فلان قبول الجسم للاعراض القائمة امر ثابت
لذاته وما بالذات كان حاصلا ابدا واما الفاعل فلانه تعالى عالم باعيان
اجزاء كل شخص لكونه عالما بالجزئيات قادرا على ايجادها بعد اعدامها
ولذا على جمعها وخلق المجموع فيها لكونه قادرا على كل الممكنات ثم لان الله
سبحانه وتعالى مهما اثر الحشر ذكر ما به هي يدل على قابلية المحل بان
كان ممكنا وصلاحية الفاعل بان كان عالما قادرا باحسن عبارة
والطف اشارة كما قال تعالى وضرب لنا مثلا ونسي خلقه من يرم قل الله علم
وضرب لنا مثلا الكولم من يحيي العظام وهي رميم ونسي خلقه اول مرة
وفيه اشارة الى قابلية المحل اذ لو لم يكن ممكنا في الانتهاء لما كان ممكنا
في الابتداء ولان البداية في تقرير عقولنا اصعب من الاعادة فيثبت

بذلك انه ليس من جملة المستحيلات ثم بقوله وهو بكل خلق عليم بين ان الاعادة
وان كان فعلا محكما مسبوقا بالاساس لا يستحيل لكنه تعالى عالم وقادر بين
علمه بقوله وهو بكل خلق عليم وقدرته بقوله الذي جعل لكم من الشجر الاخضر
ربّى اصوله وفروعه واوراقه وغصونه من الماء نارا مع التضاد
في طبعهما اذ الماء بارد رطب والنار حار يابسة ولم يصعب عليه ذلك
لكمال قدرته فكيف يتعذر عليه اعادة الحيوة في العظام الرميمة
والاجساد البالية مع انها لا تضاد بينهما ثم اوضح ذلك بقوله اوليس
الذي خلق السموات والارض بقادر يعني خلق السموات في نفسه من عظمها اعظم
من احياء الموتى فلما كان قادرا على ذلك يكون قادرا على احياء الموتى
ثم نبه بقوله انما امره الاية انه تعالى ليس ممن يتعذر عليه شيء او يتعسر عليه
اثر امره وجود ما يوجده كرهه قول الواحد منكم كن فاذا امتنع لم يحل
الخلل في الفاعل ولا في قابلية المحل لا معنى للانكار فان قيل كيف يتصور
اعادة المعدوم وكيف يتصور ان يكون المعاد عين الاول وليس المعدوم
عين شيء يعاد قلنا الحادث جائز الوجود بعد وجوده بجواز وجوده
اثنا ان كان لذاته او لمعنى لا جائز ان يكون لمعنى والا لزم التسلسل واذا

كان جواز وجوده لذاته بقي جواز وجوده بعد عدمه اذ العدم
لا يمنع الحكم لجواز وجوده ثابتا كما لم يمنعه اولا ثم ينقسم في علم الله
الى ما سبق له الوجود والى ما لم يسبق كما ان العدم الازلي ينقسم الى
ما سيوجد والى ما لا يوجد فمعنى الاعادة ان يرد الله تعالى الى الوجود
المعدوم الذي سبق له الوجود فان قيل اذا اكل بعضهم بعضا وصار
اجزاء بدن الماكول اجزاء بدن الاكل فلو رد في القيامة تلك الاجزاء
الى احدهما يتحصر لابد وان يضيع الثاني ولان جسم الانسان
لو حشر انما ان حشر بصفة كانت عند الموت فلزم ان الاقطع والاعمى
والمجذوم اذا ماتوا احشروا كذلك وانه باطل بالاتفاق وان حشر بصفة
كانت في مدة الحيوة فعلى هذا المسلم السمين اذا كفر ومات هزيلا فلو
حشر سمينا وعذب في النار يلزم ايصال العذاب الى الاجزاء الموصوفة
بالاسلام وعلى عكسه الكافر السمين اذا اسلم ومات هزيلا يلزم ايصال
الثواب الى الاجزاء الموصوفة بالكفر قلنا المعتبر في الحشر اعادة
الاجزاء الاصلية دون الفاضلة والاجزاء الاصلية لكل انسان في صلبه
بالنسبة الى غيره فيحشر الاجزاء الاصلية لكل واحد منهما واما السمين

والهزال وسائر الأوصاف فيجوز أن يقال لا إعادة لها لأنها ليست
من أركان أصل الخلقة، تدل عليه قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم
عميا وبكما وصما، وقوله يوم تبيض وجوه وتسود وجوه إلى غير ذلك
من الآيات التي تدل على زوال الأوصاف التي كانوا عليها في الدنيا
وكذا حكم بعض الإنسان حكم أصله في الإيمان والكفر حتى أن الكافر
لو قطعت يده ثم أسلم يبعث اليد المقطوعة معه، وكذا المؤمن لو
قطعت يده ثم ارتد والعياذ بالله لأن الكفر أحبط عمل المؤمن وإيمانه
من الأصل حتى التحق بالكافر الأصلي، وكذا الكافر إذا أسلم رفع الإسلام
كفره من الأصل حتى التحق بالمؤمن الأصلي ودخل كل واحد منهما في حكم أصله، ولا
يكون لكل جزء حكم على حدة، دليله قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها، ولا شك أن الجلد المبدل ليس معه في الدنيا ولكن حوله في
حكم الأصل الأول، لأن الله تعالى جعل لحم الحيوان جزء الآدمي فيدخل في حكم الكل في استحقاق
الثواب أو العقاب ويجعل جزء الآدمي جزء الحيوان فيخرج عن استحقاق
الجزاء، وقيل في تأويل الآية إن الله تعالى يعيد الجلد المحدث إلى الحالة الأولى
ولكن الأول أظهر لأنه يوافق القرآن والمعقول في المسألة، لأن الحكمة يقتضي الفصل

بين المحق والمبطل على وجه يضطر المبطل إلى معرفته كما له في البطلان
ليلا يبقى له ريبة في ذلك، والدنيا ليست بمحل لهذا الاضطرار لأنها
خلقت للابتلاء فلا بد من دار يقع هذا الفصل فيها وهو يوم القيمة
قال الله تعالى إن يوم الفصل كان ميقاتا، إن يوم الفصل ميقاتهم أجمعين
ولأن الحكمة يقتضي جزاء كل عامل على حسب عمله وقد يتنعم العاصي
ويبتلى المطيع في دار الدنيا للابتلاء فلا بد من دار الجزاء، ولأن
جزاء العمل الصالح نعمة لا يشوبها نقمة وجزاء العمل السيء نقمة لا يشوبها
نعمة ونعم الدنيا مشوبة بالنقم ونقمها بالنعم فلا بد من دار يحصل فيها
كمال الجزاء، ولأنه قد يموت المحسن والمسيء قبل أن يصل إليهما ثواب
أو عقاب فلولا حشر ونشر يصل الثواب فيه إلى المحسن والعقاب إلى المسيء
لكانت هذه الدنيا عبثا، وإليه الإشارة في قوله تعالى لتجزى كل
نفس بما تسعى، وقوله تعالى أم نجعل المتقين كالفجار، وأما سؤال المنكر
ونكير حق، والتصديق به واجب لورود الشرع به وإمكانه فإنه
يستدعي فهما وفقها وذلك يستدعي حيوة والإنسان يفهم بجزء من
باطن قلبه وإحياء جزء ليفهم السؤال ويجيب ممكن، وكذا عذاب القبر حق

لانه تواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضي الله عنهم الاستعاذة منه
واشتهر قوله عليه السلام عند المرور بقبرين انهما ليعذبان ودل عليه قوله تعالى
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وهو ممكن فيجب التصديق به واما الذي
ياكله السباع فغايته ما في الباب بطن السباع قبر له فاعادة الحيوة الى
جزء من اجزائه ممكن ولا يشترط البنية المخصوصة لقيام الحيوة بها
على مذهب اهل السنة بل يجوز قيام الحيوة بالجزء المنفرد الذي لا يتجزى وان
صار الجسد ترابا والعظام رميما واما الميزان فهو حق ايضا لانه
ثبت بنواطق الشرع فهو ممكن فوجب التصديق به **فان قيل** كيف توزن الاعمال
وهي اعراض انعدمت والمعدوم لا يوزن **قلنا** قد سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن هذا فقال توزن صحائف الاعمال فاذا وضعت في الميزان يخلق الله تعالى فيها
ميلا بقدر رتبة الطاعات وهو على ما يشاء قدير وكذا الصراط وانطاق
الجوارح وتطاير الكتب وما اعد لاهل الجنة من الحور والقصور والانهار
والاشجار والاطعمة والاشربة ولاهل النار من الزقوم والحميم والاغلال
والانكال والسلاسل كل ذلك حق ثابت اذ هي في انفسها ممكنة والله تعالى
قادر عليها فكان خبر الصادق مفيدا العلم بوجودها واما لذات الفلاسفة

ان اللذات العقلية يتم الانعام عن ذكرها فتبطل اللذات الحسية
فهو كفر صريح والقول به ابطال الشرائع وسد لباب الاهتداء والاقتداء
بالانبياء عليهم السلام فانه اذا جاز عليهم الكذب لمصلحة بطل الثقة بقولهم

فصل في الوعيد

اتفقت الامة على ان وعيد الكفار وانهم يخلدون في
النار واختلفوا في العصاة من اهل القبلة في اسمائهم واحكامهم فزعم
جمهور الخوارج ان مرتكب صغيرة او كبيرة اسمه وحكمه الخلود في النار
لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا
فيها واسم المعصية ينطلق على الصغيرة والكبيرة ولما كان حكمه الخلود
والخلود في النار يثبت انه كافر لان هذا الحكم لا يكون الا للكافر لقوله تعالى
لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى وقالت المعتزلة ان كانت المعصية
كبيرة فاسمه مفترقا فاسق لا مومن ولا كافر ولا منافق لان هذا الاسم
متفق عليه وما وراءه مختلف فيه فاخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه
وحكمه انه يخلد في النار ان مات قبل التوبة لقوله تعالى ومن يقتل مومنا
متعمدا الاية وقوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى الاية وقوله تعالى
افمن كان مومنا كمن كان فاسقا الاية جعل الله المومن ضدا للفاسق قسيما

ذلك ان الفاسق عند المؤمن ثم لمن حكم كل واحد منهما وكانت دليل الاسم والحكم
جميعاً وقوله تعالى وان الفجار لفي جحيم الى قوله وما هم عنها بغائبين
فهذا يقتضي الخلود في النار وان عمومات الوعيد نحو قوله تعالى ومن
يولهم يومئذ دبره الآية وقوله تعالى انه من يات ربه مجرما الآية وقوله تعالى
ويتعد حدوده المعاصي ومن يفعل ذلك يلق اثاما الآية وقوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا لا تأكلوا اموالكم الى قوله ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف
نصليه نارا وكلمة من في معرض الشرط للعموم وكذا قوله تعالى ونسوق
المجرمين الى جهنم وردا وقوله تعالى ونذر الظالمين فيها جثيا وقوله تعالى
ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولكن يؤخرهم الى اجل
مسمى وذلك انما يصدق لو حصل عقابهم في ذلك اليوم والجمع المحلى بحرف
التعريف يفيد العموم بدليل وجوه احدها ان ابا بكر رضي الله عنه احتج بقوله
عليه السلام الائمة من قريش والانصار سلموا ولولا انه مقتضاه كل الائمة
من قريش لما صحت تلك الحجة والثاني ان هذا الجمع يؤكد بما يقتضي الاستغراق
لقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والتاكيد هو تقوية الحكم الذي كان ثابتا
في الاصل والثالث انه يصح الاستثناء منه وذلك دليل كونها للعموم

ثم ان كانت المعصية صغيرة فاسم مقترفها المؤمن وكذا لمن اجتنب الكبائر
لا يجوز تعذيبه على الصغائر لقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه
الآية وقال الحسن البصري رحمه الله انه منافق لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
علامة المنافق اذا اؤتمن خان واذا حدث كذب واذا وعد خلف ولانه خالف بعمله
ما اعطى بلسانه وهذا هو النفاق وروي عنه انه رجع عن هذا القول وقالت المرجئة
الخبيثة لا يضر مع الايمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة وحكي هذا القول عن مقاتل بن
سليمان صاحب التفسير واهل السنة لم يقطعوا القول لا بالعفو ولا بالعقاب
بل قالوا ان مرتكب كبيرة دون الكفر غير مستحل لها ولا مستخف بمن نهى عنها لا يخرج
عن الايمان وان مات قبل التوبة اما ان يعذبه الله تعالى بجنايته او يعفو عنه
بكرمه يدل عليه النص والمعقول اما النص فقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا
الى الله وقوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء وقوله
الذين آمنوا ولم يهاجروا وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وانتم
سكارى وقوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الحقوا اسم المؤمن على العصاة وقوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص وفي هذه الآية دلالة من ثلاثة اوجه استدل
بها ابن عباس رضي الله عنهما احدها انه ابقى اسم الايمان مع ارتكاب العصيان والثاني انه

انفي الاخوة الثانية بحكم الايمان بعد العصيان والثالث انه تعالى نفاه
من اهل الرحمة والتخفيف لقوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة وانا
انه مؤمن والمؤمن لا يخلد بالاتفاق ولانه اذا ثبت انه مؤمن وجب ان لا يخلد
في النار فلا اقل من عدم الخلود فانه لو ادخله في النار خزي لقوله تعالى
انك من تدخل النار فقد اخزيته ولا خزي الا على الكافرين لقوله تعالى
ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله تعالى لا يخزي الله النبي والذين
امنوا معه واما المعقول فمن وجوه احدها ان الله تعالى قال فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فلا بد من الجمع بين
المعنيين فاما ان يدخل الجنة بايمانه ثم يدخل النار بكبيرته وهو باطل بالاتفاق
او يدخل النار بكبيرته ثم يدخل الجنة وهو الحق والثاني ان المؤمن استحق الثواب
بايمانه باعتراف الخصم فاذا فعل كبيرة فلا استحقاق الاول ان يحبط لزم انتقال
الثواب اليه ولا ذلك الا بنقله من النار الى الجنة وان لم يحبط فهو محال
لوجهين احدهما انه ليس اسقاط الباقي بطريان الحادث اولى من اسقاط الحادث
بوجود الباقي والثاني انه لا تضاد بينهما لانه لو ثبت التضاد كان طريان
الحادث مشروطا بزوال الاول فلو كان زوال الاول بطريان الحادث لزم الدور

والثالث ان الامة اجمعت على كونه تعالى عفوا ولذا الكتاب ناطق به
والعفو انما يتحقق باسقاط العذاب المستحق وعند الخصم ترك العذاب على
الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجب فلولا ان العفو اسقاط العذاب
على الكبيرة قبل التوبة والا لا وجود له عندهم اصلا ولا يلزم جواز العفو
لمن ارتكب الكبيرة والصغيرة لانه لا يجوز عند اكثرهم ومن جوز منهم العفو
عن الصغائر في تلك الحالة وجوز التعذيب ايضا فهو مناقض اصله في
ايجاب الاصلح ولا يقال بان العفو اسقاط العقاب عن التائب لان الله تعالى
قال وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات فلو كان العفو
ما ذكرتم لكان هذا تكرارا والرابع ان الله تعالى وعد الحسنة بجنس اسقاطها
بل يستحق بها باضعاف مضاعفة والسيئة بالمثل فلولا جواز العفو لكان صاحب
حسن الى الاعمال الصالحة يلزم الخلف في وعد الله تعالى عن ذلك والخامس
ان العذاب حقه وليس في استيفائه له نفع ولا في اسقاطه ضرر فيحسن اسقاطه
كما في الشاهد والسادس ان حقيقة الايمان هو التصديق والاقرار اثار عليه
فمن لم يبدل التصديق بالتكذيب والاقرار بالانكار لا يوصف بكونه كافرا
واذا لم يكن كافرا كان مؤمنا اذ لا واسطة بينهما الا السكوت والتوقف

فانه تشريف للانبياء والسابع ان الله تعالى امر النبي صلى الله عليه وسلم باستغفار
المؤمنين ولكل الانبياء والملائكة يستغفرون للمؤمنين فلو كان ذلك استغفارا
عما لا يجوز عليه التعذيب لكان هذا سؤالا ان لا يظلم الله عباده وهذا باطل
وان كان استغفارا عما يجوز عليه التعذيب صح مذهبنا وبطل مذهب الخصوم
ثم لما وقع التعارض بين آيات عموم الوعد والوعيد فالمعتزلة والخوارج رجحوا
عموم الوعيد لانه ابلغ في الزجر والمرجئة رجحوا عموم الوعد وقطعوا بانه
لا يعاقب لانه الموصوف بالرأفة والرحمة ونحن صرنا الى الجمع بينهما اذ
الى ترجيح الوعد حتى جوزنا لكن لا نقطع بالعفو لعموم الوعيد وانما رجحنا
الوعد لوجوه احدها انه قال في سورة النساء وعد الله حقا ولم يقل في جميع
القرآن وعيد الله حقا والثاني ان العفو عن الوعيد مستحسن في العرف واهمال
الوعد مستقبح فكان صرف التأويل الى الوعيد اولى من صرفه الى الوعد
والثالث ان مقصود الكريم الرحيم من ايجاد الخلق الرحمة عليهم لا العذاب قال النبي
حكاية عن الله سبقت رحمتي غضبي خلقتكم لتربحوا علي لا لاربح عليكم وترجيح المقصود
اولى والرابع ان القرآن مملو من كونه تعالى غافرا وعفوا وغفارا وان له العفو
والمغفرة وانه كريم رحيم وله العفو والاحسان والفضل والافضال وهذا يفيد

رجحان جانب الوعد على الوعيد والخامس قوله تعالى غافر الذنب وقابل
التوب شديد العقاب ذي الطول فقوله غافر الذنب ان كان المراد منه
بعد التوبة صار هذا عين قوله وقابل التوب فيحصل منه التكرار ثم انه تعالى
لما ذكر عقيب هذين الوصفين ما يدل على الوعيد وهو قوله شديد العقاب ذكر
عقيبه من اجابه ما يدل على العفو والصفح فقال ذي الطول وكل ذلك
يدل على رجحان جانب الوعد والسادس قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على
ان الحسنة انما كانت مذهبة للسيئة لكونها حسنة لما ثبت في اصول الفقه
ان الاسم المشتق من صفة يدل على ان ما منه الاشتقاق علة لذلك الحكم فوجب ان يكون
كل حسنة مذهبة لكل سيئة الا انه ترك العمل بها في الحسنة الصادرة من الكافر
فبقي معمولا بها في الباقي والسابع ان الله تعالى قال ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه
ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه
والاستغفار طلب المغفرة وانه غير التوبة فصرح سبحانه وتعالى بانه
اذا استغفر الله غفر الله له تاب او لم يتب ولم يقل في جانب المعصية ومن يكسب
اثما فانه يجد الله معذبا معاقبا فدل على رجحان الوعد والعفو ولا يقال
بما ذهبتم اليه خلف في اخبار الله تعالى في ابواب الوعيد لان آيات الوعيد عامة مطلقة

فاخراج شيء منها يكون ظنيا وذلك لانه لا وجه الى القول بتخصيص شيء
عنه لان صيغة العموم متى وردت متعرية عن دليل الخصوص دلت على ارادة المتكلم
جميع افراد ما يتناوله اللفظ كانه نص على كل فرد بعينه باسمه الخاص له وما هذا
سبيله لا يجوز تخصيصه الا بدليل متصل وقد علم لانا نسلم بان عموم
الحكم واجب الاعتقاد بل الكلام في ارادة الخصوص سائغ بل غالب وكذا اللفظ
القابل في التقييد يجوز ان يكون المراد به التقييد عندنا فهم الصيغة موضوعة
للعموم لكن عرف في الاستعمال صار مشتركا بل الراجح في الاستعمال الخصوص
لانه ما من عام الا وقد خص منه شيء فيجب التوقف في اعتقاد العموم ويجب العمل
على العموم لان العمل بالدليل الراجح مع احتمال الخطأ واجب كما في الشهادات وخبر الواحد
في الروايات على القرينة قد يكون عقلية وقد يكون دلالة الحال وقد يكون منفصلة
ذاته اي بايجاب او خبر الرسول فلم يكن نفيها قطعيا والذي يدل عليه لنا ان الصيغ الموضوعة
للعموم تفيد العموم ظنا لا قطعا لوجوه احدها انها لو افادت الاستغراق
قطعا لامتنع ادخال لفظ التاكيد عليها لان تحصيل الحاصل محال والثاني
ان العلم بها موضوعة للاستغراق انما يحصل عن المواهب او عن الاجتهاد
والاول باطل والا لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد الا الظن والثالث

ان العادة جارية باطلاق لفظ الكل والجمع على الكثير قال الله تعالى
واوتيت من كل شيء ومعلوم انها ما اوتيت من العرش والكرسي
والنجوم وكانت دلالتهما على الاستغراق ظنية لا قطعية يجمعه
انها لو افادت العموم قطعا لما حسن الاستفهام لانه يستحسن
ممن قال جاءني الناس ان يقال هل جاءك فلان وفلان
قوله صح استثناء كل فرد قلنا صحة الاستثناء يعتمد صحة دخوله
لولا الاستثناء لوجب دخوله لانه يصح ان يقال صل الا في وقت غروب
الشمس مع ان قوله صل لا يوجب الصلوة وكذا صح ان يقال اذن لك
جمعا من العلماء والمشايخ الا فلانا وفلانا ومعلوم ان الاستثناء
هنا ليس الا لمنع الصحة واما قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم
الآية فالجواب عنه من وجوه احدها ان قوله وما هم عنها
بغائبين يعود الى الفجار فهذا الضمير ان لم يفد الاستغراق
فظاهر وان افاده فكذلك لانه يحتمل ان يراد به ان الفجار بجملتهم لا يكونون
عن النار بغائبين لكن اذا لم نقل بخصوصهم فما هم بجملتهم غائبين عن النار والثاني
قوله وان الفجار لفي جحيم يقتضي كونهم في الجحيم الآن فلا بد

من حمل ذلك على الاستحقاق احترازا عن تخصيص النص وعلى هذا
قوله وما هم عنها بغائبين محمول على انهم لا يغيبون عنها استحقاقا ونحن
نقول بموجبه الا ان الله تعالى يعفو عنه بكرمه والثالث
ان الفاجر المطلق هو الكافر يدل عليه قوله تعالى اولئك هم الكفرة
الفجرة فيحمل عليه توفيقا بينه وبين قوله ان الخزي اليوم
والسوء على الكافرين وان العذاب على من كذب وتولى ثم ان
من ساعد المعتزلة في قولهم بان العموم واجب الاعتقاد من اهل
السنة اجاب عن عموم الوعيد بان الكذب يكون في الماضي
لا في المستقبل انما فيه الخلف وهو مذموم في الوعد دون
الوعيد قال الشاعر وانى اذا اوعدته او وعدته لمخلف
ايعادي ومنجز موعدي وقال كعب بن زهير يمدح رسول الله صلى الله عليه وسلم
نبئت ان رسول الله اوعدني والعفو عند رسول الله
وقال آخر في ذم من اعتاد الوفاء بوعيده كان فؤادي بين اظفار
طائر من الخوف في جو السماء معلق حذار امرئ قد كنت اعلم
انه متى ما يعد من نفسه الشر يصدق والمحققون من اصحابنا

لم يجوزوا الخلف من الله تعالى لا في الوعد ولا في الوعيد
لقوله تعالى ما يبدل القول لدي وقوله تعالى ولن يخلف الله وعده
اي وعيده والكذب يتحقق في الاخبار عن المستقبل ايضا يدل
عليه قوله تعالى لئن اخرجتم لنخرجن معكم الى قوله انهم لكاذبون على
ان اخبار الله لا يتعلق بالزمان فلا يتصور فيه الماضي والمستقبل
ثم قالت المعتزلة اليس ان المرتد عن الاسلام اذا مات يخلد في النار
وصاحب الكبيرة اذا مات بعد التوبة يخلد في الجنة مع ان الشرع
مطلق في الوعد والوعيد جميعا لم يوجد في صيغة الوعد
شرط الموت على الايمان ولا في الوعيد شرط الاصرار على المعصية
وكذا يقال اليس ان الله تعالى قال لآدم ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى
ثم اذا وجدت الزلة بدت لهما سوآتهما فيقيد الوعد المطلق بحال
عدم الزلة والجواب عن ثاني الشبهات ان ما في الآيات من ذكر الخلود
في النار فذلك محمول على المستحلين دفعا للتعارض وكذا المراد من
الفاسق في قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا الفاسق
المطلق هو الكافر يدل عليه سياق الآية وهو قوله وذوقوا

عذاب النار الذي كنتم به تكذبون وان صاحب الكبيرة لا يوصف بكونه
متعديا حدوده وحدود الله بل الكافر هو الذي يتعدى جميع حدود الله تعالى
ويقال للخوارج ان الله اطلق اسم المعصية على قربان الشجرة في قصة
آدم عليه السلام فلو قلت صار كافرا حين عصى لزمك اكفار آدم
آدم عليه السلام وان قلت لم يكفر وان عصى فقد خصمت النص ادم
عليه السلام ثم نذاعيه بالقياس فيما قالت المعتزلة ناخذ بالمتفق عليه
ونترك المختلف فيه قولنا باطل لانه احداث قول لم يكن في الامة وهذا
خرق الاجماع وفيه ايضا احداث القول بمنزلة بين الايمان والكفر
وهو خروج عن الاجماع ايضا والاخذ بالاجماع بمخالفة الاجماع من
وجهين جهل فاحش والمراد من الكباير في الاية انواع الكفر بدليل
نا ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه قوله خالف يعقله ما اعطي بلبسنا
وذكر نعاو مثلنا النفاق هو اظهار الصلاح مع فساد الباطن
في خفاء من صلاحية سيرته وطويته نيته في ظاهره متنافيا فقد ثبت
القصة فيما ذكر في الحديث فذلك علامة المنافق في الاغلب
لا ان يكون نفسها نفاقا وقد روي ان عطاء رحمه الله لما سمع

مذهب رحمه الله تعالى قول الحسن ان اخوة يوسف عليهم السلام
اوتمنوا فخانوا وحدثوا فكذبوا ووعدوا وقولهم وانا له لحافظون
فاظهروا اهل صار وابدل المنافقين فبلغ ذلك الحسن رحمه الله فقال
صدق عطاء ورجع عن ذلك وعلى ان الحديث يمكن حمله على الاستحلال
فصل واذا ثبت جواز عفو صاحب الكبيرة من غير توبة
جاز عفوه بشفاعة الانبياء والاخيار وعندهم لما امتنع العفو
لا في الشفاعة والصحيح ما قلنا دلت عليه الايات والاخبار
منها قوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين ذكر في معرض
التهديد للكفار فلو كان المسلم كذلك لم يكن لتخصيص الكافر معنى
الاترى ان اعطاء الكتاب بالشمال لما ورد وعيدا للكفار يختص بهم
وكذا قوله تعالى ونسوق المجرمين الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة
معناه والله اعلم لا يملكون الشفاعة لغيرهم لان حمل الآية على ان
لا يملكوا الشفاعة لغيرهم ابطال الواضح لان كل احد يعلم ان المجرم
الذي سيق الى النار لا يملك الشفاعة لغيرهم ثم استثنى منهم
الذي اتخذ عند الرحمن عهدا وهو كلمة الشهادة لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما

وصرح قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ببطلان تأويل
المعتزلة انها للمطيعين وهو لمن يطلب الرسل والملائكة من الله ان يزيدهم
على ما استحقوا من الثواب بفضله ولان الشفاعة في المتعارف
اسم لطلب التجاوز فلا يجوز صرفه الى طلب المزيد على الاستحقاق ولان
الزيادة اذا لم يكن يستحقه بالعمل فاعطاؤها بموجب المنة وهي بعض
النعمة عندهم والجنة ليست بدار يتبعض فيها النعم ولان
اعطاء تلك الزيادة لو كان عندهم جائزا بدون الشفاعة كان
منعها ظلما فالشفاعة اذن تكون لطلب الامتناع عن الظلم تعالى الله عن ذلك
ولا تعلق لهم بقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع لان
الظالم المطلق هو الكافر ولا بقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن
ارتضى لان صاحب الكبيرة كان ممن ارتضى من الايمان وقيل معناه
الا لمن ارتضى له الشفاعة لهم ولم قلتم بان الله لا يرضى بشفاعة
صاحب الكبيرة ولا بقوله تعالى فاغفر للذين تابوا لان المراد الذين
تابوا عن الشرك بدليل قوله تعالى واتبعوا سبيلك تابوا عن الكفر
ولهم ذنوب اقترفوها بعد الايمان ولا بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي

نفس عن نفس شيئا الاية فلو اثرت الشفاعة في اسقاط العذاب
لجزت نفس عن نفس شيئا وقوله لا يقبل منها شفاعة نكرة في موضع
النفي فيعم وقوله ولا هم ينصرون ينفي الشفاعة ايضا لانها نصرة
لان هذه الاية نازلة في حق اليهود ونعم العبرة لعموم اللفظ لكن
حملناه على خصوص السبب دفعا للتعارض وايضا الخصم يعترف
بالشفاعة الا انه صرفها بطلب المزيد على الاستحقاق فكانت الاية
مخصوصة ولا بقوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مومن لانه
محمول على المومن الكامل بحق الايمان او على معنى لمن داوم على ارتكاب
كبيرة فيوشك ان يلحقه شوم فعله فيورث له شبهة في
الدين في آخر عمره او على المستحل بدليل ما روى ابو الدرداء
رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من قال لا اله الا الله دخل
الجنة فقلت يا رسول الله وان زنى وان سرق وانه ردد ذلك
حتى قال في الثالثة والرابعة نعم وان رغم انف ابي الدرداء •

فصل العفو عن الكبائر جائز عند متكلمي اهل الحديث وكذا عند
الاشعري وعندنا لا يجوز لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن

فيكون التسوية قبيحا ذكر عليه ان الله تعالى رد على من حكم بالتسوية
بينهما فقال ام حسب الذين اجترحوا السيئات الآية افنجعل المسلمين
كالمجرمين ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض
ام نجعل المتقين كالفجار ولا يقال القبيح ما نهي عنه والله تعالى
ليس بمنهي فلا يتصور ان يكون فعله قبيحا لان الخصم معترف ان تصديق
الكاذب باظهار المعجزة على يده قبيح منه ثم لان يسوي بين الكفر وسائر
الذنوب في جواز العفو لا حاجة له الى الفرق بينهما ومن فرق بينهما
في الحكم فرق بينهما في الحكمة من وجوه احدها ان مرتكب الكبيرة
مكتسب للطاعات ومن ارتكابها من خوف عقابه ورجاء رحمته
والثقة بكرمه وذلك جواب لو قوبل بها ما ارتكب من الخلاف
لغلبة شهوة او قهر او غضب او نحوه لرجح ما كان منه من خير
على ما كان منه من شر فلا يجوز ان يحرم نفع الحسنات من واحد
والثاني ان الكفر مذهب يعتقد للابد فيناسبه عقوبة الابد واما
سائر الكبائر لاوقات تغلب عليه الشهوة لا للابد بل في وقت
ارتكبها العزم على ان يتوب عنها والثالث ان الكفر لا يحتمل الاباحة

ورفع الحرمة فكذا عقوبته لا يحتمل الارتفاع والعفو عنه والرابع
ان الله تعالى احسن الى صاحب الكبيرة في الدين وقت ارتكابها في ان جعل
حقه اعظم في قلبه من الدارين وانبيائه ورسله اجل في صدره
من ان يستخف بشيء من شعورهم او يركن الى اضداد اعدائهم ولا يجوز
في الحكمة ان يضيع بعلم ان قدرها ان الذنوب لا يبلغ النهاية
ما لا يحصى من منته واحسانه **فصل** ان الله تعالى لا يوصف
بالقدرة على الظلم والكذب وعند الجمهور من المعتزلة يقدر
ولا يفعل لنا ان الصدق والعدل صفة ازلية لله تعالى وما كان صفة
ازلية يستحيل وصفها بضدها كالعلم والقدرة والحيوة
ولان ما كان وصفه به يؤدي الى عود نقص اليه فوصفه
بالقدرة عليه وبانه يتعرف محال كالجهل والحركة ولانه لو قدر
على ذلك ثم لم يفعله لعلمه بقبحه لحصلت هذه العلة منه مجرى الالم
الى من له اذا علم ما يستحقه من الذم والسفه الذي يوجب خروجه
عن وصف الالهية وذلك يوجب ان يكون تاركا الدفع الضرر
عن نفسه او لابقاء الالهية على نفسه وهذا احتلاب نفع

ودفع قوله تعالى عن ذلك على ان الكذب انما يتصور في كلام هو صوت
وحروف لا في كلام النفس تحقيقه ان تعلق اخبار الله تعالى بالمخبر عنه
بمثابة تعلق العلم بالمعلوم فاذا تعلق العلم بوجود شيء لا يتعلق
حال وجوده فكذا لم يتصور الكذب في كلامه

الكلام في الايمان

الايمان في اللغة عبارة عن التصديق قال الله تعالى وما انت بمؤمن لنا
اي بمصدق لنا وفي الشرع عبارة عن تصديق محمد صلى الله عليه وسلم
بما جاء به محمد من عند الله فمن صدق الرسول صلى الله عليه وسلم بالقلب
فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى والاقرار باللسان شرط اجراء
الاحكام هذا هو المروي عن ابي حنيفة رضي الله عنه واليه
ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله وهو اصح الروايتين
عن الاشعري وهو ايضا قول الحسين بن الفضل البجلي وقال كثير
من اصحابنا الايمان هو التصديق والاقرار وقال اهل الحديث
الايمان هو التصديق والاقرار والعمل وقالت الكرامية هو
مجرد الاقرار والصحيح ما قلنا لانه لما كان عبارة عن التصديق
ثم جعله لغيره فقد صرف الاسم عن المفهوم في اللغة الى غير المفهوم

وفيه ابطال اللغات وتعطيل الشرائع ورفع طريق الوصول
الى الاحكام الشرعية والدلائل السمعية تحقيقه ان ضد الايمان
هو الكفر والكفر هو التكذيب والجحود وهما يكونان بالقلب فكذا ما
تضادهما اذ لا تضاد عند تغاير المحلين ولان الله تعالى عطف الاعمال
على الايمان والمعطوف غير المعطوف عليه ولان الله تعالى خاطب باسم
الايمان ثم اوجب الاعمال وذا دليل التغاير وقصر اسم الايمان على
التصديق ولانه شرط صحة الايمان والشرط غير المشروط ولان
الايمان لو كان للمجموع لزم عدم الايمان عند عدم العمل وليس
كذلك بدليل ان من آمن ومات قبل العمل كان مؤمنا بالاتفاق ولان
العبادة لو كانت ايمانا لكان المنتقل من عبادة منتقلا من ايمان الى
ايمان ولصح قول القائل خرجت من بعض الايمان ومفسد
الصوم والصلوة مفسد للايمان وذلك كله باطل ولا يلزم قوله
الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم لانه يحتمل ان المراد
من الآية تصديقهم بكون الصلوة جائزة عند التوجه الى بيت المقدس
ولو كان المراد نفس الصلوة فذلك جائز بيانا لدلالتها على الايمان

اولانه لا صحة لها بدون الايمان ولا المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
الايمان بضع وستون او بضع وسبعون شعبة لان الراوي
شهد بغفلته حيث شك ولا يظن بالنبي عليه السلام الشك ولانه
ورد مخالفا للدلالة الكتاب على ما ذكرنا ان خبر الواحد في باب الاعتقاد
ليس بحجة نضد ولنا ان الايمان هو التصديق ثبت
بطلان قول من جعل مجرد الاقرار ايمانا ويدل عليه ايضا قوله تعالى
في المنافقين الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم ولو لم يكن في القلب
ايمان لم يكن لهذا القول فائدة ولصار هذا وصفا للرسول عليه السلام والصحابة
رضي الله عنهم وكانوا مغيرين لا غيره المنافقون اذ كان الله تعالى عم المنافقين
بما عليه الرسول عليه السلام والصحابة وكان مخطئا في تعبيرهم
وكذا القولين كفر ولانه تعالى قال قالت الاعراب امنا الى قوله ولما
يدخل الايمان في قلوبكم ولو كان الايمان باللسان دون القلب لكان
قولهم امنا ايمانا ولصار قوله تعالى قل لم تؤمنوا للرسول صلى الله عليه وسلم
امرا بالكذب تعالى الله عن ذلك وكذا لم يكن لقوله ولما يدخل الايمان في قلوبكم
معنى لانهم يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم والصحابة رضي الله عنهم ولم يدخل في قلوبهم
ايضا

وكذا قوله تعالى فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن دليل على ان الايمان
بالقلب حيث تفرد الله به وحده اذ لو كان الايمان بالقول لكان كل
سامع عالما به فلم يختص به الله تعالى ثم عند عبد الله بن سعيد القطان
اذا وجد التصديق والاقرار باللسان كان الاقرار هو الايمان
لا التصديق وعند انعدام التصديق لم يكن مجرد الاقرار ايمانا
فعلى هذا لم يكن المنافق مؤمنا عنده لانعدام التصديق وهو شرط
لكون الاقرار ايمانا وعند الكرامية المنافق مؤمن بمجرد الاقرار
بدون شريطة التصديق مع ان الله تعالى سماه كافرا اذ ذلك بانهم امنوا
ثم كفروا او نفى عنه الايمان بقوله ومن الناس من يقول امنا بالله الى
قوله وما هم بمؤمنين وهذا رد للنص وتخطئة لله تعالى في تسميته
كافرا ثم هؤلاء الضلال يجعلون المكره على الكفر كافرا مع ان قلبه
مطمئن بالايمان ثم يجعلونه من اهل الجنة خالدا ويجعلون المنافق
مؤمنا ثم يجعلونه من اهل النار وفساده لا يخفى وبما ذكرنا يعرف
ايضا فساد قول جهم ان الايمان هو المعرفة ويدل عليه ايضا ان اهل
العناد يعرفون الرسول صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم وكانوا يكتمون

الحق وهم يعلمون بشهادة الله تعالى وما كانوا مؤمنين **فصل**
وإذا ثبت أن الإيمان هو التصديق وهو لا يتزايد في نفسه دل
أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص فلا زيادة له بانضمام الطاعات إليه
ولا نقصان بارتكاب المعاصي فكان تأويل ما ورد من الزيادة في الإيمان
على ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما وعن أبي حنيفة رضي الله عنه أيضا
أنهم كانوا آمنوا بالجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض جاء فزادوا إيمانهم آمنوا
بالتفصيل بعد إيمانهم بالجملة ولنا البيان في الإيمان والدوام عليه
زيادة عليه في كل ساعة ويحتمل زيادة نور الإيمان بالأعمال الصالحة
إذ الإيمان له نور على ما قال الله تعالى يريدون ليطفئوا نور الله وقال
أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه ولا يلزم
قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم فإنه دليل النقصان قبل اليوم لأن
حمل الآية على ظاهرها يوجب الزيادة بل ذلك من المهاجرين والأصحاب
الذين بذلوا أنفسهم لابتغاء مرضات الله مع عظيم ما حل بهم من مكايد
الأعداء وأنواع البلاء كلهم كانوا على دين ناقص فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يدعوهم إلى دين ناقص فلا بد من تأويل الآية وتأويلها من وجوه

أحدها أن المراد من اليوم عصر النبي صلى الله عليه وسلم إذا كانت قبل ذلك
فترة والثاني أن معنى قوله أكملت لكم دينكم حتى قدرتم على
إظهاره والثالث أن تمامه وكماله بأن أرغب عدوهم من تسلط على قوم
من الملوك يقول اليوم تم ملكي وكمل عزي ثم إن الناس بالامتناع عن القول
بالزيادة على الإيمان هم الذين يجعلون الأعمال من الإيمان لأنه ما عاد
يوجد إلا وهي مع الإيمان فلا شيء وراء الكل ليتصور أن يكون زيادة بالحالة
تحقيقه أن الزيادة إنما يتصور على ذي النهاية فأما ما لا نهاية له
فالزيادة عليه محال ثم لما أن الإيمان اسم خاص للتصديق فما وجد من
العبادات يشاركه في اسم العبادة والطاعة دون اسم الإيمان فبوجود
شيء منها يزداد المعنى الذي يشاركه في الاسم دون الذي يخالفه فزيادة
العمل يزداد الطاعة والعبادة لا الإيمان كما إذا كان في البيت عشرة
من الرجال فدخول المرأة واحدة فيه يوجب زيادة في الأشخاص دون الرجال
فصل وإذا ثبت أن الإيمان هو تصديق محمد صلى الله عليه وسلم
بما جاء به من عند الله وهو أمر حقيقي لا يتبين بابتدائه أنما كان موجودا
لم يكن ثابتا ثم تعدد كان ثابتا ثم ثبت لم يتبين أنه ما كان ثابتا ولا

وبهذا يعرف خطأ الاشعرية ومن ساعدهم في الموافاة لان العبرة للخاتم
فمن ختم له بالايمان تبين انه كان مؤمنا من الابتداء وحين كان ساجدا للصنم
معتقدا للشرك والاديان الباطلة كان مؤمنا ومن ختم له بالكفر والعياذ بالله
تبين انه كان كافرا من الابتداء وانه حين كان يصدق بالله ورسوله كافر وبهذا
يعرف ايضا خطاهم في قوله انا مؤمن ان شاء الله لان ذلك كما يقول
انا شاب ان شاء الله وهذا لان الايمان اذا تحقق حقيقته كان مؤمنا لا
... انما الشك في انه يكون وقت الموت مؤمنا ولا يطعن
في وجود التصديق منهم للحال بل انما يشكون ذلك عندهم
لان لا عبرة للايمان الموجود للحال ولا للكفر الموجود للحال بل العبرة
لحالة الموت في تلك الحالة مشتبه عليهم واذا انها لا يعلمون ما هم عليه يعلموا
للحال لسقوط اعتبار ما هو الموجود للحال ان النبي عليه السلام صحح ما ذهبنا اليه
لان الله تعالى شهد بالايمان لمن آمن بالله ورسوله بقوله آمن الرسول
ومدح بقطع القول للذين قالوا آمنا ربنا ولم يأمرهم بالاستثناء ولنا
قال الله تعالى قولوا آمنا بالله امر بذلك من غير استثناء وقال ومن احسن قولا
ممن دعا الى الله الى قوله وقال انني من المسلمين جعل قوله انني من المسلمين

احسن قولا **فصل** واذا عرفت ان الايمان هو التصديق تقول
ان الايمان والاسلام شيء واحد وان كل مؤمن مسلم يدل عليه ان الله تعالى
قال ان الدين عند الله الاسلام وقال ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه
فلو كان غير الاسلام يبتغى لما قبل ايمان المؤمن وكان من الخاسرين وقال
تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
وقال اخبارا عن موسى عليه السلام قال لقومه يا قوم ان كنتم آمنتم بالله
فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين وقال ان تسمع الا من يؤمن باياتنا فهم
مسلمون وقال يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم
مسلمون وقال قولوا آمنا بالله الى قوله ونحن له مسلمون امرهم في اول
الآية بان يقولوا آمنا ثم ختم الآية بان قال ونحن له مسلمون ثم قال فان
آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وقال في آية اخرى فان اسلموا فقد
اهتدوا فجعلهم مهتدين باسلامهم كما جعلهم مهتدين بايمانهم وكذا قال
يوسف عليه السلام توفني مسلما والحقني بالصالحين وغير المؤمن لا يلحق
بالصالحين وقال تعالى يمنون عليك ان اسلموا الى قال هداكم للايمان وقد روي
عن النبي عليه السلام انه قال لا يدخل الجنة الا نفس مؤمنة وفي رواية

الا نفس مسلمة فهذا دليل واضح ان من كان مؤمنا كان مسلما ولا تغاير
بينهما وقال بعض الحشوية بان الايمان غير الاسلام واحتجوا بقوله تعالى
قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا جعل الاسلام غير
الايمان حيث اثبت الاسلام ونفى الايمان وبحديث جبريل عليه السلام
انه سال النبي صلى الله عليه وسلم عن الايمان فقال ان تؤمن بالله وملائكته
وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله تعالى
وسال عن الاسلام فقال ان تشهد ان لا اله الا الله وتقيم الصلوة وتؤتي
الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ففرق بين الامرين قلنا معنى
الآية والله اعلم اي قولوا استسلمنا خوفا من معرة السيف لا ان المراد
منه حقيقة الاسلام الذي هو مراد بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا اذ لو كان كذلك والآية في حق المنافقين وكان الاسلام عندهم
هو الانقياد الظاهرة التي ذكرت في خبر جبريل عليه السلام وقد انقاد
اهل النفاق له وقبلوه لكان ينبغي ان لا يقبل الا ذلك ولا يقبل ايمان
المخلص وهذا ظاهر الفساد على ان المراد بقوله قولوا اسلمنا لو
كان غير ما اتوا به لكان هذا اخبارا بالكذب تعالى الله عن ذلك وكذا المراد

من الاسلام في الحديث ليس حقيقة الاسلام لان الحقيقة تنجيه من
النار ولو ان انسانا اتى بجميع ما ذكر النبي عليه السلام في جواب قوله ما
الاسلام وامتنع عن الكتابة بما ذكره في جواب قوله ما الايمان لا ينجو من النار
لانه يكذب بقلبه والله تعالى اخبر ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار
على انه ذكر في الروايات الصحيحة انه سال في المرة الثانية عن شرائع الاسلام
او يحمل على ان هذا الراوي ترك لفظ الشرائع لعلمه ان احدا لا يشتبه عليه ان
المراد بالسؤال الثاني هو الشرائع دون الاسلام اذ لا يتصور مؤمن ليس بمسلم
ولا مسلم ليس بمؤمن او يحمل على انه اضمر لفظ الشرائع واقام المضاف اليه
مقام المضاف كقوله تعالى واسأل القرية او يقال ذكر الاسلام واراد
الشرائع بطريق المجاز كما ذكر الايمان ويراد به الصلوة التي هي من الشرائع
قال في تلخيص الادلة ان الايمان والاسلام واحد عندي لان الايمان
اسلام وكل مؤمن مسلم لا على العكس لان الاسلام هو الاستسلام
تحقق بالايمان وقد يكون الاسلام لا بحيث الايمان فقد يستسلم الانسان
لغرض بدون الايمان كما قال تعالى في حق الاعراب الذين قالوا آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا ان اعلى قول ابرهيم عليه الصلاة والسلام اسلمت لرب العالمين

وقول ابرهيم واسماعيل عليهما الصلاة والسلام ربنا واجعلنا مسلمين لك
اي مستسلمين لامرك في مستقبل العمر ولم يكن نفعناه واجعلنا مؤمنين
لانهما من المؤمنين **فصل** اختلفوا في صحة ايمان المقلد والصحيح
انه صحيح لان الايمان هو تصديق محمد عليه الصلاة والسلام بما جاء به من عند الله
اذ فيه تصديق بجميع ما يجب التصديق به من التصديق بالله وملائكته وكتبه
ورسله واليوم الآخر وغيرهما مما يجب التصديق به على التفصيل
ولذا لو دعا رسول الله امته ثم التصديق وجده اذا وجد بان كان متيقنا
عالما فيه من التردد والتكذيب فهو ايمان ومن لقي به يكون مؤمنا
سواء كان معه دليل او لم يكن وجد في حالة الغيب او في حالة معاينة
العذاب فعلى هذا يكون المقلد مؤمنا لوجود المعنى منه حقيقة وكذا
ايمان حالة البأس او عند معاينة العذاب لانه ايمان حقيقة من اتى به
يكون مؤمنا غير انه لا يكون نافعا لانتفاء ثواب الايمان ولا ينفع
به عقوبة الكفر ولهذا قال ابو حنيفة رضي الله عنه حيث قيل له ما بال
اقوام يقولون يدخل المؤمن النار ولا يدخل النار الا من اذا كان
يؤمن يومئذ ثم اختلفوا في نفع الايمان الحاصل عند البأس

او عند المعاينة لماذا قال الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله في
تاويل قوله تعالى لا ينفع نفسا ايمانها انه وقت نزول العذاب فلا يقدر ان
يستدل فيه بالشاهد على الغائب لكون قوله دليلا على معرفته وعلمه فعلى هذا
ايمان المقلد لا يكون نافعا وهذا لان الثواب انما يكون بتحمل المشقة ولا مشقة
بدون صرف همته بالاشتغال بالاستدلال في دفع الشبه المعترضة بآدابه
التكرم وادمان النظر والتامل للتمييز بين الشبه والحجج فاما من جعل همته
الوصول الى اللذات الحاصلة وخلى بينه وبين الاستمتاع بالعاجلة
ثم آمن بلا تحمل مشقة ولحوق كلفة فلا ثواب له وقيل عنه بان لا نفع من الايمان
عند نزول العذاب ووقوع البأس به لانه ايمان دفع العذاب لا ايمان
حقيقة فلم يكن معتبرا او لانه كان مجبولا على الايمان كالملجأ فعند نزول
العذاب او لان عند نزول العذاب الدنياوي فهو مقدمة عذاب الآخرة
خرجت نفسه من يديه لا يقدر على التصرف في نفسه والاستمتاع بها
وشيء من هذه المعاني لم يوجد في حق المقلد والشيخ ابو منصور رحمه الله بين هذه
المعاني الثلاثة لحرمان من آمن عند معاينة العذاب نفع الايمان
فيكون اشارة الى ان المقلد لا يحرم نفعه لانعدام هذه المعاني لكنه

عاجز عن الاستدلال وحكمه حكم غيره من مرتكبي الكبائر وهذا القول
يحكى عن ابي حنيفة والشافعي واحمد بن حنبل والثوري ومالك والاوزاعي
وذهب اكثر المتكلمين الى انه لا بد في ثبوت الايمان او لكونه نافعا من دليل
بني عليه اعتقاده غير ان الشيخ ابا الحسن الرستغفني وابا عبد الله الحليمي
ما شرطا ان يبني اعتقاده على الدليل العقلي في كل مسائل انما بني اعتقاده على قول
الرسول وعرف انه رسول لانه ظهرت على يديه المعجزات ثم قبل منه القول
في حدث العالم ووجود الصانع ووحدانيته من غير ان عرف صحة كل من ذلك
بدليل عقلي كان كافيا والمشهور من مذهب ابي الحسن الاشعري انه لا يكون مؤمنا
ما لم يعتقد كل مسألة عن دليل عقلي غير ان الشرط ان يعرف ذلك بقلبه ولا يشترط
ان يعبر ذلك بلسانه وان يكون قادرا على دفع ما يورد عليه من الاشكال وعند
جميع المعتزلة مع معرفة القدرة على المجادلة وحل ما يورد عليه من الاشكال
شرط حتى لو عجز عن شيء من ذلك لم يكن مؤمنا وشبهتهم ان العلم الحادث في الكل
مردود الى الاستدلال لا الى الامارات وهذا الاعتقاد ليس بضروري ولا استدلالي
فلم يكن علما ومن لا علم له بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته
وثبوت الرسالة لا يكون مؤمنا وهذا لان التصديق وان وضع للمطلق

مطلق التصديق ليس بايمان ما لم يكن مبنيا على الدليل لان الايمان حقيقة
هو ادخال النفس في الامان وكل من اخبر بخبر فتأمل في دليله يعرف الدليل
تصديق يقال آمنه اي صدقه بعدما ادخل نفسه في الامان بالتامل
في دلائل صدقه من ان يكون مكذوبا او مخدوعا او ملبسا عليه في هذا الخبر
وقال عامة اهل السنة من الفقهاء والمتكلمين ان هذا الاصل ما سوى الايمان
وهو التصديق فاذا اتى به يكون مؤمنا وينال الثواب الموعود به بوعد الله تعالى
تفضلا منه اذ هو تكون بمقابلة ما ما بلة له وجعل ذلك بمقابلة التصديق
بمقابلة الا ما خص منه بما كان من عاين العذاب يدل عليه ان من سمع
الخبر من فلان يقول امنت بفلان ولو كان الايمان ادخال النفس في الامان
ينبغي ان يقول امنت نفسي الا ان يقول امنت بفلان لان ادخال النفس في الامان
يتعلق بالسامع لا بالمخبر واما قولهم ان التصديق ينبغي ان يكون عن علم ليكون
ايمانا   العلم ليس بشرط عند المعتزلة فان جاهله طلب ما يمكنه دفع
الشبه كان مؤمنا وان انعدم العلم لثبوت المعارضة للجاهل على ان
هذا الكلام على اصول المعتزلة باطل لان صاحب الكبيرة وان وجد منه التصديق
عن علم لا يكون مؤمنا عندهم ولان الجهل يجدد بعد العلم لا ينافي العلم به كان حق

العلم

العامي ولذا لكنه دلالة الدلائل لاسيما في العلم عند عجمود دليله بسببه
وخبر الصادق في سبب وقد وقع له العلم بجملة بوجه الدلالة لا يجب ان يكون
علما ولان العلم انما شرط لكونه وسيلة الى الايمان المامور به وقد يتحقق
الايمان بدون العلم كايماننا باحوال القيمة وبالملائكة والانبيا فاذا حصل
المقصود لا حاجة الى الوسيلة ومن اصحابنا من قال المقلد لا يخلو عن نوع علم
لانه ما لم يقع عنده ان المخبر صادق فيما اخبر لا يصدقه ثم خبر الواحد وان
احتمل الصدق والكذب لكن متى وقع عنده انه صادق ولم يخطر بباله احتمال
الكذب فكان ظنا واما انه لا عالما لانه من اعتقاده على ما يصلح دليلا في الجملة
ويدل على صحة ما ذهبنا اليه صنيع رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلف الراشدين
والائمة المهديين فان رسول الله صلى الله عليه وسلم مع انه بعث في الامة الامية الخالية
عن صناعة الاستدلال والنظر قبل ايمان من جاء واعترف برسالته واعرض
عما كان يعتقده من الوهية الاصنام وامن بالبعث والنشور من في القبور
من غير استبداد زمان اجابة الدعوة والرجوع الى تفهيم العقائد بالتامل
وكذا الصديق رضي الله عنه قبل ايمان من امن من اهل الردة من غير الاشتغال
بتعليمهم من الدلائل العقلية وكذا فتح سواد العراق قبل عمر رضي الله عنه

رضي الله عنه ايمان من كان فيها من الرجال والنساء مع قلة ادهانهم وبلادة اذهانهم
ولو لم يكن ذلك ايمانا لفقد شرطه وهو الاستدلال العقلي لاشتغلوا باحد
الامرين اما بالاعراض عن قبول اسلامهم واما بنصب مستعلم حاذق بصير بالادلة
لتعليمهم صناعة الكلام الى ان يطلعوا برسته بحقيقته لان هذا الصنيع من الرسول
والخلفاء والائمة على راي الخصوم داخل في حد السفه وتنزه الرسول في عهده
التكليف عليه من نزول اليه الرسالة نهاية علم الاصول فاذا فارق الدنيا
ولم يفعل ذلك وحكم بايمانهم كان مخطئا في الحكم في ايمانهم مقصرا في اداء ما امر
باداءه وفساد هذا الكلام لا يخفى على المجانين فضلا عن العقلاء ثم هذه المسألة
في حق من نشأ في قطر من الاقطار او شاهق جبل من الجبال لم يبلغه الدعوة هذا
مسلم قد دعاه الى الايمان وبين له ما يجب اعتقاده فصدقه في جميع ذلك واما اهل
دار الاسلام عوامهم وخواصهم نسوانهم وصبيانهم فكلهم موحدون مسلمون
عارفون بالله فهم لن يخلو احد منهم عن ضرب استدلال وان كان لا يهتدي الى العبارة
عن دليله ولا يقدر على دفع الشبهة المعترضة حتى لزم ايضا على اهل
الاهواء والانواع بفضل الله تعالى بكمال قدرته وفساد سبيته فلم يكن في
خلاف من مشايخنا ولا بيننا وبين الاشعري انما الخلاف بيننا وبين المعتزلة

عليه السلام

وذكر في الميزان أن الموقوف على الدلائل في مسائل الكلام نظرها إنما هو في حق
من رزق فهما ذكيا وخاطرا لطيفا فأما تحريك العوام إلى ذلك مما يوقع في قلوبهم
شبهة لا يصل إلى المقصود في العلمين أي لخفاء المسألة في نفسها أو لغلظ
خاطر المعترض فالتحرز عنه أولى — الإمامة والخلافة حق
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم حق بدليل الكتاب والسنة والإجماع والمعقول
أما الكتاب فقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا الآية وعنى الاستخلاف في هذه
الآية كما في الأمم السالفة بلا تأبيد — السنة فما روي عن النبي عليه السلام
أنه قال أول الأمر نبوة ورحمة ثم خلافة ورحمة ثم ملك عضوض وفي حديث
آخر الخلافة بعدي ثلثون سنة — الإجماع فقد أجمعت الأمة على
الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم — المعقول فلأن
المسلمين لا بد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم وجمع
أعيادهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم وحماية بيضتهم وقطع مادة
شرور المتغلبة والإنسان كان جميع أوقاته مشتغلا بحراسة نفسه
عن سطوة الظلمة وهلك قوته من وجوه الغلبة من يفرغ للعلم والعمل
الموصلين إلى سعادة الأبد ويشهد له مشاهدة أوقات الفترة بموت السلاطين

والأئمة فإنه لو قدر ذلك ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع دام
الهرج وعم السيف وشمل القحط وكان كل من عز بز وغلب سلب ولم يتفرغ
أحد للعبادة والعلم ولهذا قيل الدين والسلطان توأمان وقيل أيضا
الدين أس والسلطان حارس فما لا أس له فمهدوم وما لا حارس له فضائع
وحقيقته أن الخلق مع اختلاف طبقاتهم وتشتت أهوائهم وتباين آرائهم لو خلوا
وآراءهم ولم يكن لهم رأي مطاع يجمع شتاتهم هلكوا من عند آخرهم وهذا
داء لا علاج له إلا بسلطان مطاع قاهر ثم ينبغي أن يكون الإمام في كل وقت
ظاهرا يمكنه القيام بما نصب هو له إذ نصب من لا يمكنه القيام بذلك غير مفيد
وبهذا يبطل قول الروافض بإمام مختف ينتظر خروجه ولا يشترط هاشميا — أن يكون
خلافا للروافض لأن المروي الذي انقادت له الصحابة من الأنصار
والمهاجرين وهو قوله صلى الله عليه وسلم الأئمة من قريش يقتضي اشتراط القرشية
دون الهاشمي — ثم إن أبا بكر الصديق رضي الله عنه بعد رسول — الله صلى الله عليه وسلم
كان إماما حقا وخليفة — لأنه مستجمع شرائط صحة الخلافة من العلم والديانة
والصلابة ورباطة الجأش والعلم بتدابير الحروب وبمعرفة سياسة
العامة وتسويته أمور الرعية وكونه قرشيا ولهذا اختاره الصحابة — رضي الله عنهم

ويدل على خلافته قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب الآية لان فيه اشارة الى
ان الداعي مفترض الطاعة بما لوى الثواب بطاعتهم اياه وبشدة توعده
العذاب الاليم بعصيانهم اياه ثم سلف الامة اختلفوا في المراد بقوله
اولي باس شديد منهم من قال بنو حنيفة ومنهم من قال اهل فارس فان كان
المراد بنو حنيفة وقد كان الداعي اليهم ابا بكر رضي الله عنه فثبت بذلك
خلافته وثبوت خلافته ثبت خلافة من استخلفه بعده وهو عمر رضي الله عنه
وان كان المراد منه اهل فارس والداعي اليهم كان عمر رضي الله عنه فثبت
خلافته وثبوت خلافته ثبت خلافة من عين هؤلاء الخلافة وهو ابو بكر رضي الله عنه
فكان في الآية دليل خلافة الشيخين رضي الله عنهما فيطلب الروافض بما تلونا
فانه تعالى وعد الاستخلاف في هذه الامة وشبهه بالاستخلاف من قبلنا وكان
الاستخلاف من قبلنا في اهل العصمة الكبرى نحو آدم وداود وسليمان صلوات الله عليهم
فيجب في هذه الامة على هذا النمط وكان علي بن ابي طالب كرم الله وجهه هو المختص
بالعصمة الكبرى من اصحابه والجواب ان تشبيه الشيء بالشيء لا يقتضي المشابهة
بينهما من جميع الوجوه دليله قوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم هذا
التشبيه هذا التشبيه لم يوجب المشابهة بينهما من جميع الوجوه وكان

ولان التشبيه لو اوجب بينهما من جميع الوجوه يلزم بطلان التشبيه
من الاصل لان المشبه بعد غير المشبه به فلا يبقى التشبيه على ان
المشبه اذا كان مقرونا بقرينة كانت العبرة للقرينة في حق التشبيه
وفيما نحن فيه التشبيه مقرون بقرينة تمكين الدين وابدال الامن بعد
الخوف فاقتضى ظاهر التشبيه ان يكون المستحق للخلافة من هو اخص بهذه
القرينة وكان الاخص بهذه القرينة ابا بكر الصديق رضي الله عنه لان
اساس تمكين الدين وابدال الامن بعد الخوف انما كان في عهده فانه ثبت له
اثباته وفي خلافته تألف القلوب بعدما اختلفت واجتمع الكلمة بعدما تفرقت
فانه رد من ارتد من الاسلام وقهر من نكص على عقبيه ولحق جزيرة العرب
عن اهل الشرك والردة ان الرجوع اليه ولو من ترك امامته الا ارتفاع ما
من الخلاف من الصحابة رضي الله عنهم لكان في ذلك دليلا كافيا على كونه محقا
فان بعد وفاة النبي عليه السلام كان عمر يقول انه لم يمت ومن قال انه مات
افعل له كذا وكذا الى ان اتى ابو بكر واخبر انه مات وتلا قوله تعالى انك ميت
وانهم ميتون ثم صعد المنبر وخطب وقال في خطبته الا من كان
يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت

فاجمع الناس على موته صلى الله عليه وسلم ثم اختلفوا في موضع دفنه فاختار
بعضهم بيت المقدس لانه مقابر الانبياء عليهم السلام واختار المهاجرون
المكة لانه منشاه وبلد اباءه والانصار المدينه لانها دار هجرته
وكان ظهور ملته وانتشار دعوته حتى روى ابو بكر الصديق رضي الله عنه
ان الانبياء عليهم السلام يدفنون حيث يقبضون فقبلوا روايته
وارتفع الخلاف بروايته ثم في تنفيذ جيش اسامة بن زيد ثم في قتال
الصدقات في تلك المسئلة وابى هو رضي الله عنه وقال لا احل عقدة
عقدها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال في باب الصدقات والله لو منعوني
عقالا او عناقا مما كانوا يؤدون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم
بالسلاح عليه فانقادوا له لامره وساعدوه على رايه ولا تمسك للروافض
بقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلاة
هو علي رضي الله عنه فوجب ان يكون وليا بعد الرسول عليه السلام
ولان ذلك لا يكون مستوليا للامامة لان الاية لو كانت منصرفة الى
علي رضي الله عنه لما خفي ذلك على الصحابة اولا ولا على علي رضي الله عنه ثانيا فلما اجمعوا
على خلافة غيره ولا نازع هو بنفسه غيره علم ان الاية وردت بصيغة الجمع
الى الخاص عدول عن الحقيقة بلا دليل ولو

جاز لهم حملها على علي رضي الله عنه لجاز لغيرهم حملها على غيره ولو سلم
ان المراد به علي رضي الله عنه لم يلزم باطلاق اسم الولي ان يكون اماما
لان الولي اسم مستعمل في المولى وبه لا تثبت الامامة وما روي انه
صلى الله عليه وسلم قال من كنت مولاه فعلي مولاه لانه لو كان في الحديث
دليل خلافة علي رضي الله عنه لما انعقد الاجماع على خلافة غيره ثم المولى اسم
مشترك فلا يكون حجة وما روي انه قال لعلي رضي الله عنه اما ترضى ان تكون مني
بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي لانه لو كان فيما ذكرتم دلالة لما مال بهم
الى عقد الصحابة رضي الله عنهم ولا ترك علي الاحتجاج به وطلبها هو من غيرهم
ثم هذا الحديث متروك الظاهر لان هارون كان اخا موسى عليهما السلام وابيه
وكان شريكا له في النبوة ولم يبق هو خليفة موسى عليه السلام بعد وفاته لانه توفي
قبل موسى عليه السلام بسنتين والمتروك الظاهر لا يثبت ما تناوله
ظاهره ليس بصحيح فكيف المتروك لا يثبت ما لم يتناوله ظاهره بوجه من الوجوه
ثم نقول انه الحديث ان رسول الله عليه السلام لما خرج الى غزوة تبوك استخلف عليا
على المدينة فزعم اهل النفاق ان النبي صلى الله عليه وسلم ابغضه وقلاه واستثقل صحبته
فاتبعه علي رضي الله عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولحق به وقال يا رسول الله اتتركني

مع المخالفين فقال صلى الله عليه وسلم هذا الحديث في معنا اني استخلفتك بعد
غيبتي على المدينة كما استخلف موسى هرون حين غاب عن قومه لمناجات ربه وهذا
يدل على رضاه باستخلافه على المدينة مدة غيبته عنها لا على انه خليفة بعده
ولا يمنع ابي بكر رضي الله عنه فدك عن فاطمة رضي الله عنها فانه ظلم لانه سمع من النبي
انه قال انا معاشر الانبيا لا نورث ما تركناه صدقة وشهد جماعة من كبار
الصحابة بهذا الحديث منهم عمر وعثمان وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف
رضي الله عنهم والروافض حملهم وشده بغضهم على انهم ردوا هذا الحديث
ولم يبالوا من تكذيب ناقلته من كبار الصحابة وزعموا ان الحديث مخالف لكتاب الله
حيث قال وورث سليمان داود وقال اخبارا عن زكريا عليه السلام فهب لي
من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب وهذا لجهلهم بالمراد من الآيات
لان المراد منها وراثة العلم لا المال كما قال تعالى ثم اورثنا الكتاب
وقد روي ان الانبيا لم يورثوا دينارا ولا درهما انما ورثوا العلم
او قريبه ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم العلما ورثة الانبيا وهذا
قبلنا ورث والدليل ايضا ان داود [illegible] ويدل على ان المراد من وراثة سليمان
داود عليهما السلام كان هو العلم لا المال وقوله تعالى عن ذكر الميراث يا ايها

الناس علمنا منطق الطير والمراد منه العلم والحكمة ولا يحول ذلك
عليه السلام واني خفت الموالي من وراي فيه انه لما راى من العترة وعليه اهل
الكفر خاف على افساد [illegible] ان لم يكن احد يقوم مقامه في الدعوة فان
الانبياء عليهم السلام يخافون من ذهاب العلم لا المال الا ترى انه قال يرثني ويرث من آل
يعقوب وآل يعقوب يرثه اولاد آل يعقوب ولكن فعلم انما اراد به العلم وانما [illegible]
فهي ما كانت تدعي الميراث وانما تدعي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان نحلها اياها
وكان لا يجوز لابي بكر رضي الله عنه ان يعطيها ما لم يثبت عنده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
نحلها في حال الحيوة فشهد لها ابن علي رضي الله عنه فسالها شاهدا آخر فشهدت
لها ام ايمن مولاة النبي صلى الله عليه وسلم فقال قد علمت يا ابنة رسول الله انه لا تجوز
الا شهادة رجل وامراتين فانصرفت رضي الله عنها بحقيقته لان الله تعالى وصف
الصحابة رضي الله عنهم بانهم يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وهم استبعدوا الانكار
على ابي بكر رضي الله عنه والتعرض له ولو كان ذلك منكرا من ابي بكر لما سكت الصحابة
على منكر ما وصفهم الله تعالى به وهذا فاسد وبثبوت خلافة ابي بكر
ثبت خلافة عمر رضي الله عنه لانه تقلد خلافته صالحا للامامة عقد الخلافة
له ابو بكر فلما قيل له [illegible] علينا فظا غليظا وروي ذلك عن طلحة فقال [illegible]

يوم القيمة لغلت وثبت عليهم خبر اهلك فلم ينكر عليهم لقد تابعوه فانعقد
على امامته وكونه افضل الامة بعد ابي بكر اجماع الصحابة رضي الله عنهم
وهي حجة مشابهة لنص الكتاب ويدل على ذلك ايضا قوله عليه السلام
اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر رضي الله عنهم ثم انه سار في الناس سياسة ورتب
الامور ترتيبا وسوى امور الرعية تسوية وعدل كل قسمة بما امر الله
بحيث صار مثلا في العالم ثم انه مصر الامصار وفجر الانهار وعمر الارض وامن
الطرق وسوى بين القوي والضعيف واستمال من الملوك من لم يقبل
الدين وانف من قبول الجزية مع ما له من الزهد في الدنيا واختيار التقشف
ومع ما له من الشفقة على الارامل والضعفاء والزمنى والاشتغال بايتام
امورهم وسبيل مصالحهم وتهيئة اسباب معيشتهم ومع ما له من
المناقب حتى قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم لو كان بعدي نبي لكان عمر وقال
لو لم ابعث فيكم لبعث عمر وقال ان الحق لينطق على لسان عمر وقلبه وقال
الحق ولئن كان من اولئك فيكم لمحدثين ولعمر منهم ثم من ظن انه كان نقص الحق
اهله ويستولي على ما كان غيره احق به لامانته وعقله وورعه ابتداء
ثم انشاء او انى بفلاحه بالقول اذ لا داء اعضل من العناد دون فضل الله

اليتامى

ثم الامر نهاد واذا ثبت امامة الشيخين رضي الله عنهما
ثبت امامة عثمان رضي الله عنه لانه اجمع من جعل عمر الامر شورى فيما بينهم
على ان امامة عثمان رضي الله عنه وعقدوا له الخلافة ولو لم يكن اهلا
لما ادخله عمر رضي الله عنه في اهل الشورى ولو فعل ذلك لانكره
الصحابة رضي الله عنهم لانهم ينكرون المنكر واما ما طعنت الروافض
على عثمان من الكذب والافتراء عليه او مما له تاويل صحيح لانه وجب
حمل امر عثمان مع زهده وورعه وجلالة قدره في الدين وكونه
من الذين هاجروا الهجرتين وكونه ختنا لرسول الله صلى الله عليه وسلم على البنتين
وانفاقه في نصرة الدين وتجهيز جيوش المسلمين وكونه من المبشرين بالجنة
وقوله صلى الله عليه وسلم فيه عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله عليه السلام
لما استتر دلبته عند مجي عثمان الا استحي ممن تستحي منه ملائكة السماء
وقوله صلى الله عليه وسلم فيه وفي علي رضي الله عنهما لما اتاه في هكذا
سيدا اهل الجنة ولا يحبهما الا مومن ولا يبغضهما الا منافق وقوله عليه السلام
في عثمان رضي الله عنه انه يدخل الجنة بغير حساب على وجه ... سام
وجلالة قدره فكيف يجوز حمل امره على اقبح الوجوه ثم ان عليا

وقف

من لا يخفى على أحد نسبه واختصاصه برسول الله عليه السلام وتربيته
اياه وتزويجه ابنته فاطمة الزهراء رضي الله عنها ولا علمه ولا زهده
ولا ورعه فاما شجاعته وبأسه وعلمه بتدابير الحروب وحماية البيضة
بحيث صار مثلا سايرا بين أرباب الألسنة ويعتقد أهل الدين بعد
ثبوت هذه الشرايط فقد عقد له الخلافة وهو يومئذ أفضل
خليفة على وجه الأرض او لاهتمام المتولي لعقد الخلافة بكبار الصحابة
وخيارهم منهم ومن الدليل على صحة خلافته قوله عليه السلام الخلافة
بعدي ثلثون سنة وقد تمت الثلثون يوم قتل وقوله عليه السلام
لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين في راية علي رضي الله عنه
ولو لم يكن على الحق لما كان من قاتله باغيا ثم إن من أصول مذهب
أهل السنة والجماعة الكف اللسان عن الوقيعة في الصحابة رضي الله عنهم
فيجب حمل أمرهم على ما يوجب دفع الطعن عنهم وعدم إساءة الظن
بهم وما يحكى عنهم من أحوال المخالف لمقتضى حسن الظن فأكثر ما يتعلق
مخترع بالتعصب ولا أصل له وما ثبت نقله فالتأويل متطرق إليه
فإنه لزم حسن الظن بعائشة رضي الله عنها انها كانت تطلب بطفيه الفتنة

ولكن يخرج الامر عن الضبط فاولو الامر لا يبقى على ما تطلب باديها
وكذا معاوية رضي الله عنه انه كان متابعا لما ادى عن رايه وتبع ظن لانه تعلق
الدين الحق بعدهم المكرمون بصحبة خير البشر الباذلون انفسهم واموالهم
في نصرة دين الله الخلفاء الراشدون رضي الله عنهم افضل
عندهم وترتيبهم في الفضل كترتيبهم في الخلافة وهذا لان الفضل عند الله
لا يطلع عليه احد الا الله ورسوله ان اطلع عليه وقد ورد عنه نصوص قطعية
بالفضيلة على هذا الترتيب بل المنقول الينا على جميعهم واستغنيا باعمالهم
خلق الرجال في الفضل فذلك يقتضي سابقه بالغيب وهي عند الله تعالى بالاعمال
الظاهرة مشكل ايضا فكم من شخص يحكم بالظاهر وهو عند الله تعالى بخلاف
لسخطه بقلبه وخلقه في باطنه وكم من مكثر بالعبادات الظاهرة وهو في
سخط الله لخبث مستكن في باطنه فلا يطلع على السراير الا الله تعالى ولكن
اذا ثبت انه لا يعرف الفضل الا بالوحي ولا يعرف من النبي الا بالسماع
فاولى الناس بسماع ما يدل على تفاوت فضايلهم الصحابة الملازمون لرسول الله صلى الله عليه وسلم
وهم قد اجمعوا على تقديم ابي بكر ثم ابو بكر نص على عمر ثم اجمعوا بعده على عثمان
ثم على رضي الله عنهم اجمعين وليس بهم الخيانة في دين الله تعالى لغرض من الاغراض

كان اجماعهم وتنصيصهم احسن ما يستدل به على رايهم ولذا روى ابو داود
في كتاب السنن باسناده عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال كنا نقول في زمن النبي
لا نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمان وروى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال
كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي افضل امة النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر
ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم اجمعين وروى ابو داود عن محمد بن الحنفية
انه قال قلت لابي اي الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر
قلت ثم من قال ثم عمر ثم خشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان فقلت انت يا ابت
قال ما انا الا رجل من المسلمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

وقد وقع الفراغ من تتميم هذه النسخة المباركة بحمد الله وحسن توفيقه
في اوائل شهر شعبان المبارك من شهور سنة تسعين وسبعمائة هجرية على
صاحبها افضل الصلاة والسلام على يد اضعف خلق الله تعالى واحوجهم
الى رحمة الله وغفرانه عمر بن العبد الفقير الى الله تعالى حسين المرحوم عفى
غفر الله له ولوالديه ولمن قراه ودعا له ولجميع المسلمين اجمعين بحق يا ارحم
الراحمين

وقف شيخ الاسلام السيد فيض الله افندي عفي عنه ولوالديه بشرط ان لا يخرج من المدرسة التي انشاها بقسطنطينية